مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة الثقافة القومية (٢٦)

قضايا الفكر العربي (٢)

الديمقراطية وحقوق الإنسان

...تور محمد عابد الجابري

ISBN 978-9953-0-2824-8

الديمقراطية
وحقوق الإنسان

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة الثقافة القومية (٢٦)
قضايا الفكر العربي (٢)

الديمقراطية وحقوق الإنسان

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الجابري، محمد عابد
الديمقراطية وحقوق الانسان/ محمد عابد الجابري.
٢٦٥ ص. - (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢)
١. الديمقراطية - البلدان العربية. ٢. حقوق الانسان - البلدان العربية أ. العنوان. ب. السلسلة.
323.4

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤
الطبعة الثانية: بيروت، آب/ أغسطس ١٩٩٧

المحتويات

القسم الثاني
الديمقراطية والواقع العربي الراهن

القسم الثالث
من أجل التأصيل الثقافي لـ «حقوق الانسان»
في الوعي العربي المعاصر

القسم الرابع
من أجل تنمية الوعي بحقوق
الانسان في الاسلام

مقدمة الكتاب

جرت العادة أن يكتب المؤلف «مقدمة الكتاب» بعد الفراغ منه لتأتي المقدمة متسقة مع الروح العامة للكتاب ممهدة لما سيطرح فيه من قضايا موجهة القارىء نحو موضوع البحث ومجاله. وإذا حدث أن بدأ المؤلف بكتابة المقدمة أو «المدخل» قبل الشروع في كتابة فصول الكتاب ـ ونادراً ما يحدث هذا ـ فإن ذلك لا يتم إلا بعد أن يكون المؤلف قد تصور في ذهنه الكتاب تصوراً كافياً ونهائياً، بحيث يكون قد حدد موضوع البحث وبنيته ومسائله ونتائجه، وبعبارة أخرى، إن «مقدمة» الكتاب و«الخاتمة» التي ينتهي بها هما دوماً متأخرتان منطقياً وزمنياً عن الكتاب.

ذلك ما جرت به العادة وما يفرضه المنطق والزمن. أما النص الذي ندرجه هاهنا كـ «مقدمة» لهذا الكتاب فشأنه مختلف تماماً: ذلك أنه كتب ونشر كمقالة مستقلة منذ ثلاثين سنة، ولم تكن لكاتبه آنذاك أية فكرة عن هذا الذي يتألف منه اليوم هذا الكتاب، بل ولا كان لديه

طموح لتأليف كتاب. واليوم، وبعد ثلاثين سنة من كتابة هذا النص يعود كاتبه إليه ليقفز به إلى مستوى آخر، مستوى «مقدمة الكتاب»، وقد كان يمكن أن يوضع مكان «الخاتمة»، فهو صالح لهذه وتلك، ولربما يكون من المفيد أن يقرأه القارىء كمقدمة ثم يعود إليه بعد الانتهاء من فصول الكتاب لكي يقرأه من جديد كخاتمة، أعني كنص يلخص الكتاب ويفتح آفاق جديدة.

ما «السر» في هذا؟ ما الذي يجعل هذا النص يبدو وكأنه يعلو على الزمن؟ هل لأن زماننا جامد لا يتحرك أم أن النص هو من تلك النصوص التي تتحدث عن أشياء من عالم ماوراء الطبيعة، عالم الميتافيزيقا، الذي يعلو بطبعه على حدود الزمن واطاره؟

لا هذا.. ولا ذاك..! فالسنوات الثلاثون التي تفصلنا عن اللحظة التي كتب فيها هذا النص شهدت من الأحداث والتطورات على صعيد كل قطر عربي، بل وعلى صعيد العالم أجمع، ما جعل الزمن يطوي المسافات طيّاً، يتحرك بسرعة واضطراب وهزات لم يشهد لها مثيلاً من قبل. والنص الذي بين أيدينا جزء من هذا الزمن نفسه، يتحدث عن أشياء ملتصقة بالواقع، يحاول أن يلم شتاتها ويشق لها طريقاً تساير به الزمن واتجاه التاريخ.

النص إذاً لا يعلو على الزمن ولا يسبق التاريخ، بل هو ملتصق بهما خاضع لصيرورتهما إلى درجة أن الكاتب لو نشره اليوم كنص

مستقل «جديد»، أي دون الاشارة إلى تاريخ كتابته، وظروف إنتاجه، لأتهمه كثير من القراء بـ «التخلف» عن ركب الفكر المعاصر و«التثبت» في مواقع لم تعد تستهوي أحداً، مواقع أصبحت فارغة مهجورة. ومن يتحدث اليوم عن «الديمقراطية الاجتماعية» و«الطبقة الكادحة» و«التأميم»... إلخ، وهي أمور يتحدث عنها النص؟

ولكن لكل مقام مقال. ومقام مادة هذا الكتاب تبرر، بل وتستدعي، هذا المقال، وللقارىء أن يحكم.

* * *

وبعد، فلم يكن هدفنا من هذا التقديم للنص الذي ندرجه هنا كمقدمة لهذا الكتاب سوى إبراز شيئين اثنين:

أولهما أن المؤلف يعتقد صادقاً أن هذا النص يصلح فعلاً كمقدمة (وأيضاً كخاتمة) للنصوص التي يتضمنها هذا الكتاب رغم أنه كتب قبلها بثلاثين سنة. وهذا يعني أنه ما زال يرى أن القضية التي يطرحها هذا النص قضية صحيحة وقابلة لأن تبعث فيها الحياة من جديد، بل إنه يجزم جزماً على أن النظرة الصحيحة والمستقبلية لمسألة الديمقراطية هي هذه التي يطرحها هذا النص المقدمة/ الخاتمة، وأن الأسئلة التي لم تطرح في النصوص التي يتكون منها هذا الكتاب تجد متنفساً لها في هذا النص القديم الجديد.

ثانيهما أن المؤلف يرى أنه بإعادته نشر هذا النص يكون قد أكد

لنفسه، قبل غيره، أن موقفه من الديمقراطية لم يتغير. ذلك أنه عندما كان المثقفون الوطنيون والتقدميون في الوطن العربي يهاجمون الديمقراطية السياسية، بل يهجونها ويصبون اللعنات عليها، منصرفين بكل فكرهم ووجدانهم نحو «الديمقراطية الاجتماعية» وحدها (أو الاشتراكية)، لم يجد صاحب هذا النص حرجاً ولا مناصاً من التعبير بكل ما يستطيع من قوة عما يعتبره الصواب، وهو أن الديمقراطية الاجتماعية لا يمكن تحقيقها من دون ديمقراطية سياسية، وأن هذه الأخيرة، إذا كانت وسيلة للأولى، فهي أيضاً هدف في ذاتها، وأن عيوبها والتلاعب في تطبيقها، واتخاذها مطية لغير ما ينتظره الشعب منها، لا يجوز أن يكون مبرراً للكفر بها. وإذاً فما تقرره النصوص التي يتكون منها هذا الكتاب والتي كتبت في الزمن الحاضر (خلال العامين الماضيين)، أعني الحاحها على ضرورة الديمقراطية السياسية، لا يحمل تحولاً في تفكير المؤلف، كما هو الشأن بالنسبة إلى كثير من مثقفي جيله، بل إنها تقع على خط واحد هو خط قناعاته الأولى نفسها التي يرجع تاريخها إلى الخمسينيات والستينيات، وهي جزء من قناعات الحركة الوطنية التقدمية المغربية التي ينتمي إليها منذ ذلك الوقت.

هناك جانب آخر أكثر ذاتية وهو أن المؤلف يشعر بنوع من الدهشة الممزوجة بالرضى عندما يقرأ هذا النص الذي نشره في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٤[1]، وهو ما يزال في أوائل عهده بالكتابة الجادة. إن المؤلف يشعر أنه رغم كل ما تعلمه خلال الثلاثين سنة الماضية ـ وهو

شيء كثير جداً - لم يكن ضرورياً لا لوضوح التعبير ولا لشفافية الفكرة ولا لعمق المرامي والأهداف. وهذا ليس من قبيل التنويه بالذات، بل هو تقرير لحقيقة أحب أن يؤمن بها شباب اليوم، حقيقة أن النضج وصحة الفكرة وصواب الرأي أمور ليست خاصة بالكبار وحدهم، كبار السن وكبار «العلم». إن ما يكتبه الشباب بصدق ومعاناة يكون في الغالب أقرب إلى كبد الحقيقة مما يكتبه «الكبار» الذين كثيراً ما تشوّش المداراة والمراوغة وكثرة الحسابات والاعتبارات رؤيتهم وتعقل لسانهم وتعكّر صفو فكرهم.

من أجل هذا أردت أن أقدم لنصوص تنتمي إلى مشارف الستين من العمر بنص يرجع عهده إلى مرحلة الثلاثين، مرحلة تمام الشباب، وليس كتمام الشباب تماماً للحقيقة إذا توفر الصدق.

فإلى شباب اليوم هذا النص من شباب الأمس.

الديمقراطية كوسيلة وهدف

من الكلمات والمفاهيم ما كثر تداوله واستعماله إلى درجة أصبح معها «واضحاً» وضوح المألوف من الأشياء، ولكن من الصعوبة تحديده وتعريفه!

و«الديمقراطية» من هذه المفاهيم والكلمات. فنحن عندما نستعمل هذه الكلمة نقصد «شيئاً» من ورائها، ولكن عندما نطرح على أنفسنا

سؤالاً مثل: ما هو ـ بالضبط ـ هذا «الشيء» الذي تعنيه هذه الكلمة، فإننا نفقد طلاقة اللسان، وسهولة التعبير. وكل ما نشعر به هو أننا نبحث عن شيء كان يتراءى لنا أننا نعرفه، فإذا به ملفوف، أشد ما يكون اللف، في غموض نصف شفاف، فلا هو يكشف عما وراءه، ولا هو يُسْدِل من حوله ستاراً لا نفاذ من خلاله.

أمام هذا الموقف، يبدو أن استعراض تاريخ هذه الكلمة قد يساعدنا على تفهم معناها الذي تعنيه بالضبط. ولكن حتى لو فعلنا هذا لما خرجنا بغير نتيجة واحدة، وهي أن مفهوم الديمقراطية قد تغيّر وتبدّل، وأنه في تطور دائم، يستمد حركته التطورية من حركة التطور التاريخي التي لا تني ولا تقف.

ففي كل عصر، بل ربما أثناء العصر الواحد نفسه، كان هناك مفهوم للديمقراطية، إن لم يكن مخالفاً للمفهوم الذي ساد قبله، فهو على الأقل مغاير له إلى حد كبير.

تطور معنى الديمقراطية

إن اللفظة يونانية، واعتقد أن الذي استعملها أول مرة، كان يقصد منها التعبير عن «فكرة مثالية» أكثر من التعبير عن واقع حي، أو عن تجربة ممارسة أو تمكن ممارستها.

إن «حكم الشعب نفسه بنفسه» وهذا معناها اليوناني الأصلي،

اعتقد أنه ما تم ولن يتم في أي عصر من العصور: إن فكرة «الشعب» تستدعي مقابلاً لها، وهو فكرة «الدولة». فمن الصعوبة تصور «شعب» دون نوع من التنظيم يربط هذا الشعب. ومن الصعب كذلك تصور «تنظيم» دون نوع من الجهاز الرابط المنسق. وكيفما كان هذا الجهاز، فإنه لا يمكن إلا أن يكون «دولة» أو مؤسسة قريبة الشبه بها. ثم إن كلمة «حكم» نفسها لا يتحدد معناها إلا إذا كان هناك طرفان: أحدهما حاكم، والآخر محكوم. هذا، علاوة على الأداة أو الوسيلة التي تجسّم العلاقة الضرورية بين هذين الطرفين.

وهكذا فإن تعريف الديمقراطية على أنها «حكم الشعب نفسه بنفسه» هو تعريف لا يمكن أن يوجد له مجال للتطبيق إلا في احدى تلك «المدن الفاضلة» التي وجد فيها متخيلوها نوعاً من الملجأ هربوا إليه في متاهات «عالم الفكر» عندما لم يجدوا في عالم الواقع أية إمكانية لتطبيق آرائهم و«مثلهم».

وفي عهد الرومان، كما في القرون الوسطى، أرى أنه ما كان في مكنة أي شخص عاقل أن ينشد الديمقراطية في معناها الذي ذكرنا: «حكم الشعب نفسه بنفسه»، فكل ما يمكن أن يطلبه آنذاك «عاشق» الديمقراطية أو «المناضل» من أجلها هو مجتمع لا يقسم فيه أفراد الشعب بصفة رسمية إلى سادة وعبيد، أو إلى نبلاء وأشراف من جهة، وإلى أرقاء وأقنان من جهة أخرى.

أما في العصر الحديث فإن مفهوم الديمقراطية قد ارتبط بفكرة الانتخاب. فاعطاء «حق الانتخاب» لجميع أفراد الأمة رجالاً ونساءً كان يجسّد المعنى الواقعي للكلمة!

الديمقراطية السياسية: من دون مساواة

غير أن الانتخاب ليس كل ما في الديمقراطية من معنى. نعم إن الانتخاب نوع من «الديمقراطية». ولكن ليكون الانتخاب انتخاباً حقيقياً يجب أن يبنى على أسس ديمقراطية! أي على أساس المساواة في الإمكانيات والإمكانات والوسائل، وإلا فإن «الديمقراطية» التي تهدف إلى «انتخاب» الشعب لمن يحكمونه، لا يمكن أن تسفر إلا عن حكّام من فصيلة واحدة، أو بعبارة أخرى، من طبقة واحدة: الطبقة الحاكمة أبداً في ظل أوضاع تفتقر إلى المساواة.

وفي العالم الغربي اليوم تعني الديمقراطية **أولاً** الحرية السياسية ليتمكن «المواطنون» من أداء «واجبهم» الانتخابي، وتعني **ثانياً** الحرية الاقتصادية (الليبرالية) ليتمكن «كل شخص» - حقيقي أو معنوي - من القيام بنشاطه الاقتصادي حسب وسائله وإمكانياته دون أي تحديد لمجال حريته وتصرفه، ودون أي توجيه في أي جانب من جوانب هذا النشاط.

والنتيجة الحتمية لهذا النوع من «الديمقراطية» هو اللاديمقراطية!؟ ذلك لأن «الحرية السياسية» و«الحرية الاقتصادية» هما حرية حقاً،

ولكن لمن يستطيع التمتع بهما. وبما أن التفاوت الهائل بين أفراد الأمة هو الطابع الأساسي للمجتمع الراهن، فإن الحرية السياسية والحرية الاقتصادية لا يمكن أن يستفيد منهما إلا أولئك الذين يوجدون في «فوقية» المجتمع. وهكذا تؤدي الديمقراطية «الانتخابية السياسية» والديمقراطية الليبرالية إلى اللاديمقراطية. فطبقة الرأسماليين هم وحدهم الذين في إمكانهم استعمال هذه الحرية، وبالتالي هم وحدهم المتمتعون بـ «حق» الحكم في رقاب الشعب، والتحكم في موارده ومقدراته.

وهكذا أيضاً، بعد أن كان استبداد طبقة معينة على المجتمع يكتسي طابعاً قسرياً «قانونياً»، أصبح اليوم بفضل «الديمقراطية» استبداداً «اختيارياً» يستمد اختياريته هذه من «الانتخاب» الذي «يتمتع به» أفراد الشعب كافة.

الانتخاب: الاختيار، والاختيار: حرية وإرادة

وما هو الانتخاب الذي يشكل جوهر الديمقراطية السياسية؟

إن الانتخاب معناه الاختيار. أن ينتخب الإنسان، معناه أن إمكانات عدة توضع أمامه ليختار منها أياً يشاء.

ولكن هل في إمكان كل فرد من أفراد الشعب أن يختار؟ الجواب: لا. بالتأكيد!

ليختار المرء يجب أن يكون حراً: أن يريد، ويعرف ما يريد، ولماذا

يريد، ويملك القدرة على تحقيق هذا الذي يريد.

وهنا توضع علاقة الحرية بالإرادة. وهي علاقة كثيراً ما شغلت بال الفلاسفة والمفكرين. ونحن هنا لن ننساق مع التفكير الميتافيزيقي في هذا الموضوع. وحسبنا أن نقول: إن الحرية تصبح استعباداً واستغلالاً إذا كان هناك تفاوت في القدرة على التمتع بها. إن حرية الشعب لا تعني غير الاستبداد والاستغلال إذا كان أفراده يعيشون في أوضاع تتحكم فيها اللامساواة.

كيف يكون الفقراء أحراراً جنباً إلى جنب مع الأغنياء؟ كيف يكون الجهال الأميون أحراراً جنباً إلى جنب مع من يملكون سلاح العلم والتفكير!؟

إن الجائع لا يمكن أن يختار، لأنه ليس باستطاعته أن يريد إلا شيئاً واحداً: هو الخبز! والجاهل الأمي لا يمكن أن يختار لأنه وإن تمكن من أن يريد فإنه لا يعرف بالضبط ما يريد، ولماذا يريد، ولا يملك القدرة على تحقيق إرادته.

* * *

من هنا نرى أن الديمقراطية تنحل في الأخير إلى المساواة. ولعل هذا هو المفهوم الشعبي للكلمة في أيامنا هذه وفي بلادنا وأمثالها من البلدان: اسأل رجلاً من الشارع: ماذا تعني بالديمقراطية؟ إنه سيجيبك بكلام تلخصه في النهاية كلمة المساواة. المساواة في الحقوق، في الواجبات، في ظروف العيش، في قاعات المحاكم، في دهاليز الإدارة،

في أبواب المدارس... في كل شيء، وبعبارة أخرى، إنه يفهم من الديمقراطية ما اصطلح على تسميته بالديمقراطية الاجتماعية، وبالتالي فهو لا يعير كبير اهتمام للديمقراطية السياسية، ديمقراطية «الانتخاب» و«الأحزاب».

هل أصبحت الديمقراطية السياسية عديمة الجدوى؟

هنا نجد أنفسنا مضطرين لالقاء هذا السؤال: هل أصبحت الديمقراطية السياسية عديمة الجدوى، بل وبالاً على الشعب؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال لا بد من الاشارة إلى أن الديمقراطية السياسية «انتخاب الحاكمين» كانت ـ ولا تزال ـ يقصد منها ظاهرياً على الأقل ـ الوصول إلى أوضاع ينتفي منها الظلم والحيف والمحاباة، وبالتالي تتحقق فيها المساواة: فالشعب ـ وهكذا يقول أنصارها ـ عندما «يختار» حاكميه يفترض فيه أن يختار من يفهمون رغباته وأهدافه، كما يفترض في هؤلاء أن يعملوا وفق تلك الرغبات والأهداف، والا فقدوا ثقة الشعب، وبالتالي يبعدون من الحكم!؟

فهل حققت الديمقراطية السياسية، أو هل في امكانها أن تحقق هذا الهدف؟ ان التجارب المتعددة التي عرفها التاريخ لا تسمح بالرد بالايجاب، ذلك لأن القضية في أساسها تتوقف ـ كما ذكرنا ـ على

مدى قدرة الشعب على الاختيار. وبغض النظر عن ذلك، هناك واقعة أخرى لا بد من إعارتها كبير اهتمام: ففي كل عهد كان هناك شعب، وكان هناك حكام. وفي كل عهد كانت مصالح الطرفين متناقضة. والانتخاب عملية ضخمة معقدة، يقوم بتسييرها الحكام أنفسهم، ويوجهها ـ الوجهة التي يريدون ـ أولئك الذين يملكون وسائل الدعاية ويتقنون فنون تكييف الرأي العام. وطبيعي أن تكون النتيجة لفائدة هؤلاء وأولئك، وهم من طبقة واحدة ذوو مصالح مشتركة. فمهما كان وعي الشعب قوياً وسخطه على الأوضاع حاداً، هناك بالمقابل وسائل وطرق عدة لتزييف إرادته. وكم من مرات زيفت الانتخابات!؟ إن عمليتي الانتخاب والتزييف أصبحتا متلاحمتين لا تفترقان، خاصة في البلدان التي يبرز فيها الصراع بين الشعب والحكام.

وإنه لمن السذاجة أن يعتقد الإنسان بأن الحكام في مثل هذه البلاد يقصدون من وراء الانتخاب أن يتمكن الشعب من اختيار من يحكمونه، إذ إنه لو توفرت لديهم مثل هذه النية بصدق لما كانوا في حاجة إلي الانتخابات أو أي شيء آخر، فالحل أبسط من ذلك كثيراً، وهو أن يذهبوا إلى حال سبيلهم.

القضية ليست قضية انتخاب...
وإنما قضية صراع ونضال

ونعود إلى سؤالنا السابق، هل الديمقراطية أصبحت عديمة الجدوى.

وبعبارة أخرى، هل يمكن الديمقراطية السياسية أن تحقق أهداف الشعب وآماله، ومن ثم يجب الكفران بها ومحاربتها باعتبارها عملية تزييف وتضليل!؟

أراني مرة أخرى أؤجل الجواب عن هذا السؤال، لأطرح سؤالاً آخر أساسياً في الموضوع! ما هي أهداف الشعب وآماله؟.

في كل زمان، وفي كل مكان يهدف الشعب إلى حياة أفضل. حياة خالية من المظالم الاجتماعية. إنه وإن لم يكن الرجل فقيراً معدماً، فإن مجرد وجود أناس بجانبه أكثر منه ثروة وأكبر إمكانيات، يجعله يشعر بالحرمان، بالظلم الاجتماعي. وليس من الضروري أن يعي هذا الرجل حقيقة هذا الظلم ومصدره، فإن مجرد شعوره بالحرمان يجعله يعيش في قلق وبؤس.

فأهداف الشعب إذاً تتلخص في خلق أوضاع يعيش في كنفها في غير قلق ولا بؤس. وبديهي أن مثل هذه الأوضاع لا يمكن «خلقها» إلا على أنقاض الأوضاع الظالمة التي يرزح تحتها. وهي نفسها الأوضاع التي تيسّر لفئة قليلة من الأمة العيش «الرغيد» والحياة «الكريمة». ومن الطبيعي أن تسعى هذه الفئة و«تناضل» بكل قواها للحفاظ على هذه الأوضاع كما هي عليه إن لم تعمل على تنميتها.

هناك صراع إذاً بين أغلبية ساحقة لا يمكن لأهدافها أن تتحقق إلا بتغيير هذه الأوضاع، وبين أقلية تجد السعادة في ابقائها وصيانتها. وهو

صراع رغم حدته، كثيراً ما لا تدرك كنهه وحقيقته تلك الأغلبية نظراً إلى أنواع كثيرة من أساليب التضليل المسلطة عليها وللخرافات والأوهام التي ركّزت في أدمغتها والتي جعلتها تعيش، إن لم تكن في يأس وتسليم، ففي عالم من الأحلام والمتمنيات والتشهيّات. اسأل فلاحاً معدماً في أية ناحية من نواحي البلاد عما يتمنى إدراكه، يُجِبْك بأنه يتمنى أن يملك كذا هكتاراً، وكذا بقرة وأنه يرجو أن يصبح مثل السيد فلان صاحب الأراضي الشاسعة والفيلا الفخمة والتراكتورات والسيارات... إلخ. واسأل عاملاً في المعمل عما يتمنّاه، يُجِبْك بأنه يرغب في أن يستريح من هذا العمل الشاق بأن يكون صاحب معمل ولو صغير، أو على الأقل صاحب عمل يسيّره ويشتغل معه فيه أناس آخرون! واسأل أي بقّال أو أيّ صاحب دكان، يُجِبْك بأنه يتمنى أن يكون لديه حانوت أكبر وأوسع ورأسمال أضخم وأكبر!!

اسأل أحداً من هؤلاء عن ماذا يفهمه من كلمة «ديمقراطية»، يُجِبْك ـ كما ذكرنا آنفاً ـ بأنه يفهم المساواة. ولكن المساواة «الفوقية» لا المساواة «التحتية» إن صح هذا التعبير. إنه يريد أن يصبح الفقراء أغنياء، ولا أعتقد أنه يرغب في أن يصبح الأغنياء فقراء ويبقى واحداً منهم.

نعم، ليست هذه النظرة هي نظرة مجموع أفراد الطبقة المحرومة، ولكن هي بالتأكد نظرة الغالبية العظمى منهم، خاصة في البلاد المتخلفة حيث يسيطر التخلف الفكري إلى جانب التخلف المادي،

وحيث طبع النظام والأساليب الرأسمالية عقول الناس.

ونعود إلى سؤالنا السابق: أمام هذا، هل في إمكان الديمقراطية السياسية أن تحقق أهداف الشعب؟

الآن نستطيع أن نجيب بكل وضوح.. لا. فالديمقراطية السياسية هي ديمقراطية للحاكمين والأغنياء. ولكن.. ليس معنى هذا أن نكفر بها ونحاربها. كلا. إنها إذا نظرنا إليها من زاوية أخرى، وسيلة يمكن إذا أحسن استعمالها أن تساعد كثيراً على تجلية الحقيقة الاجتماعية، حقيقة الصراع الذي أشرنا إليه أعلاه.

فالديمقراطية السياسية بما تدعيه من تأكيد وتوطيد للحريات العامة ـ ولو بصفة شكلية ـ في إمكانها أن تمنح كثيراً من الفرص التي تمكّن من تفتيح أدمغة الشعب على تلك الحقيقة. وبعبارة أخرى، إنها وسيلة ضرورية لتوعية الجماهير.

إن الحياة البرلمانية، والحياة الحزبية، و«حرية» الصحافة ومواسم الانتخابات كلها فرص وإمكانيات توفرها الديمقراطية السياسية لتوعية جماهير الشعب وتوجيهها توجيهاً نضالياً.

ولكن ماذا نقصد بالتوعية، ومن سيقوم بها؟

إن جماهير الشعب، أي الطبقة المحرومة: العمال والفلاحون ومن على شاكلتهم من صغار التجار والصناع الذين لجأوا إلى المدن

والدكاكين لأنهم لم يجدوا أرضاً يحرثونها ولا عملاً في المعامل والمصانع، إن الطبقة المحرومة هذه تشعر بالحرمان حقاً. ولكنها لا تعي: لا تفهم ولا تدرك حقيقة هذا الحرمان وأسبابه. ومن ثم فشعورها شعور سلبي، والحلول التي قد تقدمها للخروج من هذا الحرمان حلول «طوباوية» وآمالها آمال «اشتهائية»، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك من قبل.

وتوعية الجماهير هذه، عملية تتلخص في إفهامها أن الحل الصحيح والوحيد للمشكل الاجتماعي الذي تتخبط فيه يكمن في تغيير الأوضاع التي ترزح تحتها: إن سعادة الفلاحين لا يمكن أن تتحقق بانتقالهم إلى مصاف المالكين الأغنياء، لأنه لا يمكن أن يصبحوا كذلك. وإذا تمكن بعضهم من ولوج طبقة الاقطاعيين، فإنما يتم ذلك على حساب آلاف الفلاحين الآخرين. فلا بد من «الحمير» ليكون هناك «أمير»، كما يقول المثل: «أنت أمير وأنا أمير فمن يسوق الحمير».

والعمال أيضاً لا يمكن أن تتحقق رفاهيتهم بانتقالهم إلى مصاف الرأسماليين، لأنهم بكل تأكيد لن يصبحوا أصحاب معامل. إن المعمل لا بد له من عمال. وهم العمال! ولا يمكن لحالة العمال أن تتحسن التحسن الكافي الدائم بتحسن في أجورهم أو في وضعيتهم، لأنه مهما تمّ لهم ذلك فسيبقون دائماً مستغلين (بالفتح) محرومين. إن القضية ليست قضية أجور، ولكنها قضية وضع، قضية تركيب اجتماعي.

يجب أن يدرك الكادحون هذه الحقيقة: إن الديمقراطية الحقة، وان العدالة الاجتماعية، وإن المساواة... إن هذه الأمور لا يمكن تحقيقها إلا بالنضال، النضال الهادف الموجه. ومهمة التوعية هذه، هي مهمة الطليعة الواعية، مهمة المسؤولين النقابيين، ومهمة المثقفين: المثقفين الذين نزحوا من الطبقة المحرومة ولا زالوا يعيشون فيها ويحيون آلامها ولم ينفصلوا عنها، والمثقفين الذين تجاوزوا بأفكارهم ووعيهم طبقتهم المحظية فانفصلوا عنها نهائياً ونزلوا إلى الشعب واندمجوا معه بعواطفهم وأفكارهم وسلوكهم.

إن توجيه نضال الفلاحين من أجل الأرض، من أجل الاصلاح الزراعي، من أجل القضاء على الاقطاع، وإن توجيه العمال للنضال ليس فقط من أجل تحسين أجورهم، بل أيضاً ـ وهذا هو المهم ـ من أجل تأميم المعامل والمصانع والمناجم ووسائل النقل[٢].. إن هذا وذاك لهو المهمة الحقيقية للمواطن الطلائعي، وإن هذا وذاك لهو الطريق الصحيح لتحقيق الديمقراطية الحقة، الديمقراطية الاجتماعية.

وواضح أن هذه المهمة لا يمكن القيام بها إلا في ظل من الحريات العامة، أي بعبارة أخرى، في كنف الديمقراطية السياسية. وهنا تبرز العلاقة بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية. إنها علاقة «دياليكتيكية» جدلية: فالديمقراطية الاجتماعية لا يتأتى العمل على تحقيقها إلا في ظل الديمقراطية السياسية، وهذه الأخيرة أيضاً لا يمكن تحقيقها نظيفة خالصة إلا في أوضاع تسودها الديمقراطية الاجتماعية.

يجب هنا أن لا نسأل من السابق على الآخر «البيضة أم الدجاجة»، لأن وضع المسألة على هذا الشكل وضع خاطىء تماماً.

إن نضال الطبقة الكادحة يجب أن يكون على واجهتين: النضال من أجل الحريات العامة: الديمقراطية السياسية كوسيلة، والنضال من أجل الديمقراطية الاجتماعية كهدف. ومن الحكمة أن لا نجعل كبير فرق بين الهدف والوسيلة في هذا الموضوع، لأنه متى تحقق هذا الهدف بتلك الوسيلة أصبح الهدف وسيلة والوسيلة هدفاً.

محمد عابد الجابري

هوامش المقدمة

(١) مجلة أقلام (المغرب)، السنة ١، العدد ٦ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٤).

(٢) ننبه القارىء مرة أخرى إلى أن هذا النص كتب سنة ١٩٦٤ حينما كان التأميم على رأس شعارات القوى الوطنية والتقدمية. وإذا كانت تجارب التأميم في أوروبا الشرقية وبلدان ما كان يسمى بالعالم الثالث قد فشلت في تحقيق ما كان يعقد عليها من آمال فإن فشلها يعود في الواقع إلى غياب الديمقراطية السياسية فضلاً عن سوء التسيير. أما في أقطار أوروبا الغربية التي اعتمدت الديمقراطية السياسية أساساً للحكم فإن التأميم فيها، والقطاع العام على العموم، لم يتعرض للفشل (مثال الدول الاسكندنافية وبريطانيا وفرنسا...). وإذاً فشعار «التأميم» الذي رفع في الأصل، في الأقطار المستقلة حديثاً، كوسيلة لاسترجاع ما كانت تستحوذ عليه القوى الاستعمارية من أراض ووسائل إنتاج في البلدان المستعمرة، لا بهدف توزيعها أو استئثار فئة من المحظوظين بها، بل بهدف جعلها مجالاً ومنطلقاً لتنمية وطنية مستقلة... هذا الشعار كان له ما يبرره، وهو ما زال قابلاً للحياة، وللعودة إلى الحياة، إذا ما طرح في الإطار نفسه الذي طرحناه فيه داخل هذا النص، اطار الربط بين الديمقراطية الاجتماعية والديمقراطية السياسية. لقد فشلت شعارات «الانفتاح» والليبرالية المتوحشة، غير المقيدة، غير الموجهة، في تحقيق التنمية، بل إنها عملت على تفاقم المشكل الاجتماعي، فازداد الفقراء فقراً وازداد الأغنياء غنى... فهل من بديل غير الربط بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، غير قيام الدولة الديمقراطية حقاً بالتوجيه الديمقراطي لشؤون الاقتصاد، التوجيه الذي يستهدف الحد من الفوارق الطبقية وتحقيق العدالة الاجتماعية؟ وهل يمكن تحقيق ذلك مع ترك وسائل الإنتاج في أيدي فئة من المضاربين الشرهين الذين لا يترددون في تهريب «أموالهم» إلى الخارج، وترك البلد فارغة مدينة كما هو شأن معظم أقطار العالم الثالث اليوم؟

القسم الأول

الديمقراطية ووظيفتها التاريخية في الوطن العربي

١ ــ الديمقراطية كمطلب... في الوطن العربي

«... والثغرة الخطيرة التي تعانيها «النخبة العصرية» في كثير من البلدان العربية، إن لم يكن في كلها، هي غياب العلاقة العضوية بينها وبين جماهير الشعب، غيابها في الميادين السياسية والاجتماعية كافة، وأيضاً، ولم لا، غيابها في الميادين الروحية الدينية والثقافية بالمعنى الواسع للكلمة. وإذاً فعندما نقول: «الجميع» يطالب بالديمقراطية فإن كلمة «الجميع» هنا مضللة، لأنها ليست «الجميع» بالفعل، بل «الجميع» بالقوة والإمكان فقط...».

لا جدال في أن شعار «الديمقراطية» هو أكثر الشعارات الرائجة اليوم في ساحة «المطالب الشعبية» في الوطن العربي، إنها المطلب الذي يحظى اليوم بـ «الاجماع» في الأقطار العربية كافة: فالكل يطالب بها

وينادي بضرورتها، وحتى أولئك الذين لا يتحمسون للمطالبة بها أو لا ينتظرون خيراً كثيراً من نتائجها تراهم يساهمون في الإشادة بها أو على الأقل يسكتون ويحجمون عن إبداء رأي مخالف. وإذا أنت سألت عما يقصده الرأي العام العربي بـ «الديمقراطية» اليوم جاء الجواب على صورة قائمة من المطالب السياسية، على رأسها حرية الفكر وحرية التعبير وحرية الانتماء السياسي وحرية تشكيل الأحزاب وحرية الانتخاب إلخ... وبكلمة قصيرة ان المطلوب اليوم هو نفسه ما كان يوصف قبل عقدين من السنين، وفي الساحة العربية عينها، بـ «الديمقراطية البورجوازية»، هذه «الديمقراطية» التي كانت، في جل البلاد العربية خلال الستينيات، موضوعاً للنقد والتشهير، بل للهجاء والسب.

ماذا يعني هذا الانقلاب في الرأي؟ هل تغيرت «الديمقراطية» أم أن مشاكل المواطن العربي هي التي تغيرت، أم أن الفكر العربي هو الذي تبدلت نظرته إلى الأشياء؟

لا أعتقد أن شيئاً من ذلك قد حدث. فـ «الديمقراطية» المطلوبة اليوم هي نفسها التي رفضت بالأمس، ليس على مستوى الشعار وحسب بل على مستوى التطبيق أيضاً: ذلك أن كثيرين، في هذا القطر العربي أو ذاك، لا يخفون حنينهم إلى «أيام زمان»، إلى صحافة أوائل الخمسينيات وأحزابها وبرلماناتها ونواديها الثقافية، هذه المؤسسات التي

كان كثيرون يرون فيها، أيام كانت قائمة، تجسيماً للتزوير والاستغلال، والتي لا يترددون في القول عنها اليوم إنها كانت أفضل ألف مرة مما هو قائم الآن، في هذا القطر أو ذاك. ومع ذلك فإذا أنت سألت هؤلاء عن «التجربة الديمقراطية» القائمة الآن في هذا القطر العربي أو ذاك تراهم لا يترددون في إبداء تحفظات جمة، وأحياناً يتجاوزون ذلك إلى إبداء أسفهم لكون «المعارضة العتيدة» في هذا البلد قد انساقت مع لعبة الديمقراطية المزورة. أما إذا سألت هذه المعارضة نفسها ـ والواقع أنه لا حاجة إلى مساءلتها إذ يكفي تتبع ما تكتبه صحافتها ويقوله قادتها ونوابها في البرلمان وخارجه ـ فإنه ستخرج بنتيجة واحدة هي أن الضغط على الناخبين وتزوير اللوائح والأصوات والتلاعب بإرادة المواطنين قد أصبحت ظاهرة راسخة في الممارسة «الديمقراطية» في الوطن العربي... ومع ذلك تبقى «الديمقراطية»، حتى في صورتها تلك، مطلباً لـ «الجميع».

كيف يمكن إذاً تحليل هذه الظاهرة، كيف يمكن فهمها؟

لا أعتقد أنه بالإمكان فهم هذه الظاهرة ما لم يتناول التحليل الأطراف المكونة لها، وهي في نظرنا ثلاثة: هناك أولاً هؤلاء الذين يتكلمون عن الديمقراطية: يطالبون بها وينتقدون ما مورس ويمارس منها في الوطن العربي، هؤلاء الذين تشملهم كلمة «الجميع» عندما نقول: «الجميع يطالب اليوم بالديمقراطية». وهناك ثانياً الصورة التي يكونونها

لأنفسهم عن الديمقراطية بوصفها «الطريق الوحيد للخلاص»، خلاص الواقع العربي الراهن مما يعانيه من آلام وحرمان. وهناك من جهة ثالثة هذا الواقع نفسه، الواقع العربي الراهن.

لنبدأ بالتعرف عن الطرف الأول ولنتساءل: من يطالب اليوم، فعلاً بـ «الديمقراطية» في الوطن العربي؟ أكيد أن الجواب سيكون من النوع التالي: «كل من يقع خارج السلطة، كل من لا يمارس الحكم يطالب بالديمقراطية»، وهو جواب يحمل معه، بصورة صريحة أو ضمنية، التأكيد التالي: «وبما أن أقلية قليلة من المحظوظين والمتسلطين والانتهازيين، إلخ... هي وحدها التي تستفيد من السلطة فإن الجميع ـ جميع أفراد الشعب ـ يطالب بالديمقراطية».

ولكن هل صحيح أن «الجميع» ـ باستثناء تلك الأقلية ـ يطالب بالديمقراطية؟ أليس في استعمال كلمة «الجميع» هنا مبالغة؟ أوليس الأمر يتعلق بنوع من التعميم معروف، هو التعميم الايديولوجي؟

الحق إن الأمر لكذلك بالفعل، ذلك أن الذين ينادون بالديمقراطية متخذين منها قضية ضرورية، وملحة هم، مع الأسف، فئة صغيرة، هم «أقلية قليلة» من المواطنين العرب: إنهم أفراد تلك الفئة التي تشكل ما يصح أن نطلق عليه «النخبة العصرية» في الوطن العربي، أعني أولئك الذين يشكل احتكاكهم مع الغرب الليبرالي، ثقافياً واقتصادياً وجوءاً سياسياً، عنصراً أساسياً من العناصر المؤسسة لوعيهم السياسي

والحضاري... نعم من حق هذه «النخبة العصرية» ـ كجميع النخبات التي تستحق هذا الاسم ـ أن «تشرّع للمستقبل» وتتكلم باسم «الجميع»، وإلا فقدت هويتها كنخبة. هذا صحيح، ولكن يجب أن لا ننسى أن النخبة لا تتحدد بالجانب الايديولوجي وحده، الجانب الذي يتمثل في كونها «تشرّع للمستقبل» على صعيد الحلم الأيديولوجي، بل لا بد من قيام علاقة عضوية بينها وبين المجتمع الذي تنصب نفسها نخبة له. والثغرة الخطيرة التي تعانيها «النخبة العصرية» في كثير من البلدان العربية، إن لم يكن في كلها، هي غياب هذه العلاقة العضوية بينها وبين جماهير الشعب، غيابها في الميادين السياسية والاجتماعية والثقافية كافة، وأيضاً، ولم لا، غيابها في الميادين الروحية والدينية. وإذاً فعندما نقول: «الجميع يطالب بالديمقراطية» فإن كلمة «الجميع» هنا مضللة لأنها ليست «الجميع» بالفعل، بل «الجميع» بالقوة والإمكان فقط.

وما نريد تأكيده من خلال هذه الملاحظة هو أن الأغلبية الساحقة من الجماهير العربية، في الأرياف كما في المدن، لا تدخل أو هي لم تدخل بعد في دائرة هذا «الجميع» المطالب بالديمقراطية، بمعنى أنه ليس هناك قنوات، لا قديمة ولا جديدة، تشدها إلى تلك النخبة شداً يجعل منها في يوم من الأيام «الجميع» بالفعل.

هذا جانب، هناك جانب آخر هو ذلك **الطرف** الذي تتجاهله

«النخبة العصرية» مع أنه الموجود الوحيد وجوداً عضوياً في الساحة الشعبية، في الأرياف كما في المدن، إنه: «النخبة التقليدية» المكونة أساساً من أولئك الذين يطلق عليهم تارة اسم «رجال الدين» وتارة اسم «السلفيين» أو «الأصوليين» وما أشبه. هؤلاء يشكلون بالفعل - وليس بالإمكان وحده - «نخبة» لأنهم على الصعيد الايديولوجي يشرّعون للمستقبل ولو بالدعوة إلى الرجوع إلى الماضي، كما أنهم، على الصعيد الواقعي المجتمعي، يرتبطون ارتباطاً عضوياً بالجماهير الشعبية، أو بإمكانهم أن يجعلوا هذا الارتباط حقيقة واقعية بأقل جهد وفي أقصر مدة. فهل يصح القول إنهم، هم أيضاً، يطالبون بـ «الديمقراطية» باسمهم وباسم أولئك المستعدين لاتباعهم والسير من ورائهم، وهم كثيرون؟ نعم هم لا يرفضون «المعنى العام» للديمقراطية ولكنهم يفضلون، بل يصرون، على التعبير عنه بـ «الشورى». والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: هل الديمقراطية هي الشورى، هل يمكن المطابقة بينهما؟ موضوع لا بد من الفصل فيه وإلا بقي الحديث عن الديمقراطية في المجتمع العربي من دون معنى. والفصل في هذه المسألة يعني تحديد الصورة، أو الصور الذهنية التي تكونها «النخبة» العربية، العصرية منها والتقليدية، عما تسميه هذه بـ «الشورى» وما تعنيه تلك بـ «الديمقراطية». إنه الطرف الثاني من الأطراف المحددة للظاهرة التي تحدثنا عنها قبل، وسنعود إلى تحليله في الحلقة القادمة.

أما الطرف الثالث الذي تتحدد به الظاهرة نفسها، ظاهرة «المناداة»

بالديمقراطية في الوطن العربي، أو للوطن العربي، فهو الواقع العربي نفسه. والمسألة التي يجب أن تطرح في هذا الصدد ليس مدى قابلية الواقع العربي الراهن للديمقراطية ولا مدى قدرة هذه على حل مشاكله، هكذا بصورة عامة مجملة، بل إن المسألة التي يجب أن تطرح هي بالتحديد: «الوظيفة التاريخية» المطلوب من الديمقراطية أن تؤديها في الوطن العربي وفي هذه المرحلة من تطوره. إن هذا يعني أن مضمون الديمقراطية المطلوبة للوطن العربي يجب أن يبحث عنه لا في معناها ونوع ممارستها عند اليونان أو الرومان أو أوروبا الحديثة أو أمريكا، ولا في معنى الشورى كما طبقت أو كما كان ينبغي أن تطبق في الإسلام، بل إن مضمونها يجب أن يتحدد من خلال الوظيفة التاريخية التي يجب أن تقوم بها في المجتمع العربي الراهن. فكيف ينبغي تحديد هذه الوظيفة؟ ذلك ما سنتناوله لاحقاً.

٢ ــ الشورى غير... والديمقراطية غير

«... ومن هنا كان الفقه الإسلامي خالياً ــ على كثرة أبوابه ــ من باب بعنوان «باب الشورى». وحتى مباحث المتكلمين والفقهاء في الإمامة والخلافة لا تتناول مسألة «الشورى»، وليس منهم من جعل «الشورى» شرطاً في الخلافة. ذلك أن التصور الفقهي الإسلامي لمسألة الخلافة ينبني على أن الخليفة مسؤول أمام الله وحده وليس أمام من بايعوه طوعاً أو كرهاً، والعقد الذي بينه وبينهم، وهو نظري، ينحصر كله في أن يحكم فيهم بما أنزل الله، وليس في ما أنزل الله ما يوجب عليه التزام العمل برأي الناس، لا عامتهم ولا خاصتهم...».

لقد أصبحت كلمة «الديمقراطية» وكلمة «الحرية» وكلمة «الوحدة» وغيرها من الكلمات الأعلام الرائجة في خطابنا العربي المعاصر،

أصبحت مثلها مثل كلمة «السماء» لا تحتاج إلى تعريف أو تحديد، وقد كان القدماء من أسلافنا يقولون بشأن الأمور «الواضحة» التي «لا تحتاج» إلى تعريف: «هذا من باب السماء فوقنا». فعلاً، إن معنى «الديمقراطية» في ذهن العربي المطالب بها المنافح من أجلها واضح، ولكن هذا الوضوح لا يتعدى في الغالب وضوح معنى «السماء» في العبارة المذكورة: الديمقراطية بهذا المعنى هي نقيض الظلم تماماً مثلما أن السماء هي نقيض الأرض. ولكن هل يكفي اليوم القول بأن السماء نقيض الأرض أو انها الجهة التي «فوق»... إلخ. كلا، لقد كانت السماء قديماً، وهي اليوم أكثر من أي وقت مضى، عبارة عن عوالم معقدة ومجاهيل دامسة، كلما اكتشف الإنسان فيها شيئاً أو تخيله تراءت أمامه مجاهيل أوسع وأمعن في المجهولية.

وأخشى أن يكون مفهوم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل. ذلك لأن هذا المفهوم يتراءى لخيالنا وتصورنا واضحاً وضوح «السماء فوقنا» ما دمنا نقتصر على اتخاذه شعاراً بديلاً، ما دمنا لا نعمل على تعريفه إلا بالسلب، ما دمنا لا نفهم منه شيئاً أكثر من وضع تنتفي فيه ضروب الاستبداد انتفاء كلياً أو أكثرياً، ولكن ما ان نُحاول تحديد معنى هذا المفهوم تحديداً إيجابياً بذكر مقوماته الذاتية وعناصره الأساسية حتى تبدأ المجاهيل تطغى على تلك الصورة الذهنية «الواضحة» الساذجة التي يتحدد بها لدينا هذا المفهوم. وإذا أنت أردت التدقيق في المسألة وبحثت عن «النموذج» الذي يستوحيه

المفكرون عندنا ـ ولا أقول مطلق الناس ـ عندما يكتبون المقالات والكتب عن الديمقراطية، وجدت هذا المفهوم يتحدد، كغيره من المفاهيم النهضوية في فكرنا الحديث والمعاصر، بواسطة منظومتين مرجعيتين مختلفتين تماماً، ولا واحدة منهما تعبّر عن الواقع العربي الراهن كما هو: المرجعية التراثية والمرجعية النهضوية، الأولى تقرأ الديمقراطية في الشورى العربية الإسلامية والثانية تستقي عناصر التحديد فيها مما انتهى إليه التطور بالنضال من أجل الديمقراطية في أوروبا، هذا النضال الذي استمر فيها أكثر من ثلاثة قرون.

لنحاول إذاً استجلاء صورة «الديمقراطية» كما تتحدد في فكرنا العربي المعاصر من خلال هاتين المرجعيتين، ولنبدأ بالمرجعية التراثية.

عندما بدأ العرب في الاحتكاك مع الغرب وفكره الليبرالي، وكان ذلك في القرن الماضي، عمد فريق منهم، وبصورة خاصة أولئك الذين أطلق عليهم في ما بعد اسم «السلفيون»، إلى البحث لكل مفهوم من المفاهيم الليبرالية الأوروبية عما يوازنه أو يقاربه في الفكر العربي الإسلامي «القديم». وإذا كانوا قد وجدوا، في كثير من الأحيان، صعوبات عنيدة حالت دونهم ودون النجاح في عملية الموازنة والمقاربة تلك، فإنهم لم يجدوا أية صعوبة، أو على الأقل لم يشعروا بأي تردد، في المطابقة بين مفهوم «الديمقراطية» الأوروبي ومفهوم «الشورى» الإسلامي. ومنذ ذلك الوقت والديمقراطية تعني لدى المفكر الذي يفكر داخل المرجعية التراثية وبواسطة معطياتها وحدها شيئاً واحداً هو:

الشورى. وقد تطور الأمر بهذا النوع من الموازنة والمقاربة إلى أن أصبح الفكر السلفي أو الأصولي ـ لا فرق ـ يستنكف عن استعمال كلمة «ديمقراطية» معتبراً كلمة «الشورى» أكثر تعبيراً عن المعنى «المقصود».

ولا بد من الإشارة إلى أن الاستنكاف عن استعمال أسماء «أعجمية» والانشداد كلية إلى الأسماء العربية والإسلامية «الأصيلة» يعكس موقفاً إيديولوجياً عاماً يميل أكثر فأكثر إلى تحقيق القطيعة مع المرجعية النهضوية الأوروبية، وهذا شيء نجده عند الجيل الثاني من السلفيين. أما الرواد منهم، كالأفغاني وعبده، فإننا نلمس عندهم رغبة ملحة في مَدِّ الجسور بين المرجعيتين: التراثية العربية الإسلامية والنهضوية الأوروبية. ومن المفيد هنا استحضار هذه الرغبة، الرغبة في مد الجسور بين المرجعيتين لدى السلفيين الرواد، عند البحث في المضمون أو المضامين التي كانوا يعطونها لهذه المفاهيم الإسلامية التي جعلوها موازنة للمفاهيم الأوروبية: لقد عمدوا إلى الموازنة بين الديمقراطية والشورى لا لأنهم كانوا يطابقون بينهما أو يجهلون الفروق التي تباعد بينهما، بل لقد فعلوا ذلك في إطار ممارسة ايديولوجية تستهدف من جهة طمأنة المتشددين المتزمتين من «علماء الدين»، ولربما الحكام أيضاً، طمأنتهم جميعاً بأن المناداة بالديمقراطية لا يعني إدخال بدعة أو بضاعة دخيلة إلى دار الإسلام، إذ الديمقراطية ما هي إلا الاسم الذي يطلقه الغربيون على ما نعبّر عنه نحن بالشورى... وتستهدف هذه الممارسة الايديولوجية من جهة أخرى الارتفاع

بمعطيات تراثنا ومقومات حضارتنا إلى مستوى العصر، الشيء الذي يعني أن مشاكلنا تجد حلها في تراثنا الديني والفكري وأن المسألة كلها منحصرة في الكيفية التي ينبغي أن نفهم بها هذا التراث، وتلك آلية معروفة من آليات تأكيد الذات والدفاع عن النفس.

وإذا نحن غضضنا الطرف عن هذا النوع من الممارسة الايديولوجية وبحثنا في ملامح الصورة التي ترتسم في ذهن المفكر داخل المرجعية التراثية عندما يضع الشورى كموازن للديمقراطية وكبديل أفضل لجميع أنواع الحكم، لا نجد لديه سوى نوع من الممارسة للحكم يجمعه سلوك الخليفة عمر بن الخطاب كما ترويه كتب التراث، وهو سلوك يجمع بين الاستبداد والعدل. ومن هنا كان الحكم النموذجي والأمثل، من المنظور الذي يتأطر داخل المرجعية التراثية، هو ذلك الذي يمارسه «مستبد عادل». وإذاً فالشورى، في مضمونها التراثي العربي الإسلامي، لا تقوم بديلاً عن الاستبداد مطلقاً بل فقط عن نوع من الاستبداد هو ذلك الذي يمارسه الحاكم الظالم: الاستبداد الذي يترتب عنه ظلم. والحاكم يتفادى الظلم ويتجنبه ـ عندما تكون له رغبة في ذلك أي عندما يهديه الله سواء السبيل ـ باعتماد المشورة أو الشورى التي تعني طلب رأي أهل الحل والعقد من الفقهاء والعلماء وأكابر القوم قبل الاقدام على أي عمل. والمشورة أو الشورى بهذا المعنى لا تلزم الحاكم: إنه يستشير، ولكن القرار في نهاية الأمر له وله وحده: سواء كان القرار عملاً بما أشار به أهل الشورى أو عملاً بخلافه.

ذلك هو مضمون الشورى في المرجعية التراثية. ومن دون شك فإن المفكر داخل هذه المرجعية يستند إلى القرآن، وبالخصوص إلى قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾[1] وقوله: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[2]، غير أن المعنى اللغوي لكلمة «شورى»، مثله مثل سياق الآيتين، لا يسمح بـ «استنباط» تصور دقيق ومفصل عن الحكم كما ينبغي أن يكون، من المنظور الإسلامي. ذلك أن «الشورى»، كما تتحدد في المرجعية اللغوية، هي من «شرى» بمعنى أخذ. والمثال الذي تُورِدُه المَعَاجِمُ في شرح هذا المعنى ويعتمده المفسرون كذلك، هو قول العرب: «شرت العَسَل: أخذته من مأخذه». ومنه «شاورت فلاناً... أظهرت ما عندي وما عنده من الرأي». وإذاً فالشورى هي أخذ الرأي من مأخذه، أي ممن هو أهل لأن يؤخذ منه. وأخذ الرأي لا يعني قط وجوب الالتزام به تماماً كما أن «من يؤخذ منهم الرأي» غير معينين ولا محصورين. وإذاً فالشورى ليست فقط غير ملزمة للحاكم بل إن أهلها غير مضبوطين أيضاً وإنما يجمعهم تعبير «أهل الحل والعقد». والمقصود بهم كل من له سلطة ما في المجتمع: علمية أو اجتماعية أو اقتصادية أو دينية ولكن دون تحديد لا للكم ولا للكيف ولا للجهة ولا للزمن.

هذا عن معنى الشورى كما يتحدد في المرجعية اللغوية. أما سياق الآيتين المذكورتين فهو لا يفيد الأمر بمعنى الوجوب، وهذا ما يتضح من كلام المفسرين. نقرأ عند بعضهم في معنى قوله تعالى: ﴿فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾[3]، والخطاب موجه إلى النبي

وضمير الجمع يعود على المسلمين، وكانوا قد انهزموا في غزوة «أُحُد»، نقرأ ما يلي: «فاعف عنهم: أي ما كان منهم يوم أُحُد مما يختص بك. واستغفر لهم: في ما يختص بحق الله إتماماً للشفقة عليهم. وشاورهم في الأمر: أي في أمر الحرب ونحوه مما لم ينزل عليك فيه وحي تطييباً لنفوسهم وترويحاً لقلوبهم ورفعاً لأقدارهم...». أما الآية الثانية التي ورد فيها قوله تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ فهي تتحدث عن خصائل «الذين آمنوا»، أي جماعة المؤمنين عموماً، وليس عن الحاكم تخصيصاً، مما يعني أن الشورى فضيلة في كل مؤمن: المؤمن يستشير أخاه المؤمن في كل ما ينوي القيام به، ولكن العمل برأي من نستشيره غير واجب. وهكذا فكل ما ينبغي للحاكم هو أن يستشير، أما القرار فيتحمل مسؤوليته وحده وأهل الشورى لا يتحملون مسؤولية خطأ الحاكم حتى ولو كان ما عمله هو نفسه ما أشاروا به عليه، وفي المقابل فهو غير مسؤول أمامهم.

ذلك هو المضمون الذي يقدمه لنا الرأي السائد في المرجعية التراثية عن مفهوم الشورى، وهو مفهوم يندرج في دائرة «مكارم الأخلاق» و«محاسن العادات» وليس في دائرة الفروض والواجبات. ولذلك نجد الأصوليين من الفقهاء وغيرهم لا يعتبرون الآيتين مصدراً للتشريع بل يعتبرونهما من الآيات التي تقرر الخلقية الإسلامية والفضيلة الدينية عامة. ومن هنا كان الفقه الإسلامي خالياً ـ على كثرة أبوابه ـ من باب بعنوان «باب الشورى». أما مباحث المتكلمين في الخلافة فهي لا

تتناول لا من قريب ولا من بعيد مسألة الشورى. وعلى كل حال فليس من الأصوليين الإسلاميين، فقهاء ومتكلمين، من جعل «الشورى» شرطاً في الخلافة. ذلك أن التصور الفقهي/الإسلامي ينبني على أن الخليفة يكون مسؤولاً أمام الله فقط وليس أمام من بايعوه، سواء كانت مبايعتهم له عن رضى أو عن غير رضى، وبالتالي فهو لا يلتزم بشيء إزاءهم سوى أن يحكم بما أنزل الله، وليس في ما أنزل الله ما يوجب عليه التزام رأي الناس، لا عامتهم ولا خاصتهم، إذ المفروض أن يطبق فيها الشرع حسب ما يوصله إليه اجتهاده، ومن هنا اشترطوا في الخليفة: «العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام». وهكذا تبقى مسألة الشورى في الإسلام من باب النصيحة، من باب فضائل الحاكم وليست قط من باب الفروض والواجبات. وإذاً فالشورى غير، والديمقراطية غير، حسب تعبير القدماء. وستتضح هذه الغيرية أكثر بعد تحليل مفهوم الديمقراطية وبيان أبعادها في مرجعيتها الأصل، المرجعية الأوروبية.

٣ ــ الديمقراطية... الميلاد العسير

«... فالأم التي ترغب في مولود يخرج من رحمها محكوم عليها أن تتحمل غثيان الوحم ووخزات الجنين وتقلباته، وأيضاً كل ما يلزم من الحمية والحيطة، وما يتلو ذلك كله من عُسْر الوضع وأحياناً، ولربما هذه حالنا، ما يتطلبه ذلك من عملية قيصرية... وإذاً فالديمقراطية في مجتمعاتنا العربية ليست قضية سهلة، ليست انتقالاً من مرحلة إلى مرحلة، بل هي ميلاد جديد، وبالتأكيد عسير...»

من الثوابت التي حكمت وما زالت تحكم علاقة الفكر العربي النهضوي بالفكر الأوروبي الحديث والمعاصر أن ما يظهر من أفكار ونظريات في أوروبا كنتيجة لمسلسل من التطور قد يمتد قروناً إلى الوراء، يأخذه الفكر النهضوي العربي كمقدمة يبني عليها تطلعاته

وطموحاته النهضوية، وبعبارة أخرى، إن ما كان هناك مشروطاً أو معلولاً يؤخذ هنا كشرط وكعلة.

وهكذا فعندما ظهرت نظرية التطور الداروينية وما شيد عليها من نظريات فلسفية واجتماعية في أوروبا كانت تتويجاً إيديولوجياً لها، أُخذت النظرية نفسها مع أكاليلها الايديولوجية، هنا في الوطن العربي، وبنيت عليها آراء سياسية واجتماعية قدمت على أنها الأساس «العلمي» الكفيل وحده بتحقيق النهضة والتقدم للعرب. ومثل ذلك الأفكار والنظريات السياسية والاجتماعية التي ظهرت هناك كنتائج لمسيرات ومسلسلات من التطور والنضال والتي أُخذت بدورها هنا كمقدمات وشروط لتحقيق التقدم. من ذلك مسألة «الديمقراطية»: فقد أُخِذَتْ هنا في الوطن العربي في وقت من الأوقات، وتؤخذ اليوم كذلك، على أنها الشرط الأول لكل تقدم يمكن أن يحققه العرب على أي صعيد، بينما يعرف الجميع أن الديمقراطية كما تعيشها أوروبا اليوم هي نتيجة سلسلة من التطورات والكفاحات، والحروب أيضاً، عاشتها أوروبا من قبل، ولمدة لا تقل عن ثلاثة قرون.

صحيح أننا محكومون، في الظرف الراهن على الأقل ـ وقد طال هذا الظرف حتى أصبح الآن يتجاوز القرن ـ بالفارق بين النهضة الأوروبية وبين نهضتنا، أو ما نريده أن يكون كذلك، وأنه ليس من الضروري ولا حتى من الممكن أن نبدأ من حيث بدأت أوروبا في نهضتها، لا في مجال الفكر ولا في مجال الاجتماع والاقتصاد

والتصنيع الخ... بل إن المنطق منطق العقل ومنطق العصر الحاضر ـ وهل يختلفان ـ يفرض علينا أن نلتمس أقصر الطرق إلى اللحاق بالركب الحضاري المعاصر كفاعلين ومنتجين وليس فقط كمنفعلين ومستهلكين. غير أن هذا لا يعفينا قط من الحرص على أن نكون على بيّنة من الأمر، أمر غيرنا وأمرنا نحن: على معرفة بأصول وفصول ما يظهر هناك، وعلى معرفة كذلك بأصول وفصول ما نحن فيه هنا. ذلك لأن ما هو مطلوب منا ومن كل أمة تريد اللحاق بالركب العالمي المتقدم ليس مجرد النقل والاستنساخ، فهذا لا يفيد فتيلاً، بل لربما يضر ضرراً كبيراً، على الأقل من حيث ما يثيره من ردود أفعال سلبية لدى بعض الفئات في الجهة المنقول إليها، بل إن ما هو مطلوب منا، إزاء ما ننقله، سواء تعلق الأمر بالأفكار والنظريات أو بالنظم والمؤسسات، هو العمل على تبيئتها في وسطنا واستنباتها في تربتنا، حتى تكون على صلة عضوية بمعطيات واقعنا، الشيء الذي من دونه لا يمكن أن تتحول إلى محرك للتغيير وعامل على التجديد ومؤسس للتقدم.

لننظر إذاً في ضوء هذا المطلب إلى قضية الديمقراطية موضوع حديثنا، ولنبادر إلى التأكيد على أننا نؤمن إيماناً، ليس بالعاطفة وحدها بل بالعقل أيضاً، أن الديمقراطية في الوطن العربي، هي اليوم أكثر من أي وقت مضى ضرورة لا من أجل التقدم وحسب، بل أيضاً من أجل الحفاظ على الوجود العربي ذاته، مما سنفصل القول فيه في حلقة قادمة. غير أن هذا الإيمان بضرورة الديمقراطية للوطن العربي يجب أن

لا يمنعنا من النظر إلى الواقع كما هو. والواقع العربي كما هو، أي كما تشكّل تاريخياً، لم يعرف الديمقراطية في أي مرحلة من مراحل تطوره. إنه لم يعش طوال تاريخه المديد الظروف والتطورات نفسها التي أفرزت الديمقراطية في أوروبا كفكر وكمؤسسات. بل بالعكس، لقد عاش الوطن العربي، ككل وكأجزاء منذ بداية تاريخه ـ المعروف على الأقل ـ ظروفاً وأوضاعاً خاصة تختلف تماماً عن تلك التي أدت في أوروبا إلى الديمقراطية كنظام فكري وكنظام سياسي واجتماعي.

ذلك أن الديمقراطية قد ارتبطت تاريخياً بتفكك النظام القبلي العشائري وانهيار سلطة رئيس القبيلة، وبالمقابل قيام ظاهرة «المدينة» وظهور فكرة«المواطن»، عند اليونان أولاً ثم عند الرومان بعد ذلك. وعندما ظهرت المسيحية، وقد ظهرت وسط دولة، بل امبراطورية، أخذت بمجرد ما تمكنت بعض التمكن تنازع الامبراطور سلطته، فكان ذلك بداية لذلك المسلسل الطويل من الصراع بين الكنيسة والدولة، كل منها يريد أن يحد من سلطة الآخر ويجعل سلطته هو هي الأعلى. وهذا الصراع من أجل الحد من سلطة صاحب السلطة الأعلى الذي خاضته الدولة والكنيسة ضد بعضهما، خاضه الاقطاعيون أيضاً ضد «الاقطاعي الكبير» الذي كان يحكم باسمهم أو على الأقل يمارس السلطة «المطلقة» استناداً إلى ما يوفرونه له من وسائل وأدوات، كالمال والمحاربين... إلخ. هنا أيضاً كان الصراع متواصلاً من أجل الحد من سلطة الملك أو الامبراطور، وقد أسفر هذا الصراع عن قيام مجالس

«تمثيلية» محلية وعامة. وعلى الرغم من أنها لم تكن تنتخب من طرف جميع السكان، بل كانت تتشكل، إما بالتعيين أو بالوراثة أو بنوع من الانتخاب، من «سراة» القوم من اقطاعيين وغيرهم، فإنها كانت تمارس نوعاً من الحد من سلطة الحاكم، الملك أو الامبراطور، على الأقل في الميدان المالي إذ لم يكن هذا الأخير يستطيع أن يفرض من الضرائب إلا ما توافق عليه تلك المجالس. وهكذا، فحتى في القرون الوسطى، قرون النظام الاقطاعي، كان هناك في أوروبا صراع متواصل، ديني ومدني، ضد استبداد الحاكم بالأمر استبداداً مطلقاً. ولعل مما له دلالة في هذا الصدد ذلك المصطلح السياسي الأوروبي القروسطوي، مصطلح «تيرانيسيد» الذي يعني «هدر دم الحاكم» المستبد استبداداً مطلقاً. لقد كان من الجائز عرفاً، وقد أقر بعض رجال الدين ذلك صراحة، هدر دم الحاكم بأمره، الطاغية المستبد. هذا في القرون الوسطى، أما في العصر الحديث، وابتداء من القرن السابع عشر، فلقد أخذ الصراع ضد الاستبداد بالسلطةِ يزداد اتساعاً وعمقاً مع ظهور المدن وتشكل فئات التجار والصناع كقوة اجتماعية ستصبح في ما بعد الطبقة البرجوازية حاملة لواء النضال من أجل الديمقراطية بمعناها المعاصر: الديمقراطية التي تعني بناء الحكم على الانتخاب الحر ومراقبة الحاكمين، مع الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية إلخ...

هذا في أوروبا، أما في الوطن العربي فلقد سارت الأمور سيراً آخر

تماماً. ودون الرجوع إلى ما يعرف بـ «الاستبداد الشرقي» القديم في الحضارة المِصْرية الفرعونية أو في حضارات ما بين النهرين، حيث كان الفرعون أو الملك يتصرف ليس كمستبد مطلق بل أيضاً كإله، فإن الحضارة العربية الإسلامية التي يرتبط بها واقعنا الراهن قد ظل الحكم فيها مطبوعاً بطابع واحد لم يتغير قط، طابع الحكم الفردي، فالحاكم سواء كان خليفة أو ملكاً أو أميراً كان دائماً حاكماً فرداً سواء تولى الحكم عن طريق «الرضى» و«البيعة» ـ وقليلاً ما حصل هذا ـ أم عن طريق القوة والغلبة، وكان هذا هو السائد. وقد ترسخ هذا الواقع في الكيان العربي الفكري والوجداني والديني إلى درجة أصبح معها الحكم الأمثل الصالح، هو ذلك الذي يمارسه «مستبد عادل» أي الحاكم الفرد الذي لا يظلم والذي يستشير في الملمات والأمور العظيمة ولكن دون أن يكون ملزماً بأي شيء مما يشار له به. وبعبارة قصيرة إن التاريخ العربي لم يعرف قط ظاهرة الصراع من أجل الحد من سلطة الحاكم الفرد أو فرض قيود أو رقابة عليه. إن «القيد» الوحيد الذي كان يمكن أن يخفف من شططه هو الوازع الديني والأخلاقي. ومن هنا كانت الأدبيات السياسية في الإسلام لا تتعدى ذلك النوع المعروف بـ «نصيحة الملوك». وإذاً فالنصح ليس الرقابة ولا الحد من السلطة هو الموضوع الرئيسي في الفكر السياسي في الإسلام. والحاكم الذي يقبل النصح ويعمل بشيء منه هو الحاكم الأمثل الفاضل. ولكن كم مرة وُجد مثل هذا الحاكم «الفاضل»؟ ألم يضطر الفقهاء في كل عصر إلى الافتاء

بجواز تولية «المفضول» على الأفضل. ولكن هل كانوا يستطيعون الافتاء بغير هذا وقد كانوا يتعرضون دوماً لذلك «الخيار» المعروف: «إما هذا (= القبول)، وإما هذا (= السيف)...». أما «الخروج على الإمام» فقد تجنبوا الافتاء به بدعوى اتقاء الفتنة. ومن هنا عملوا على تكريس المبدأ التالي: الحاكم الظالم خير من وضع لا حاكم فيه، وهو مبدأ كان من نتائجه ترسيخ روح الاستسلام واتخاذ مبدأ «ليس في الإمكان أبدع مما كان» قاعدة للموقف السياسي.

ما أردناه من التذكير بما تقدم، سواء منه ما يتعلق بتاريخ أوروبا أو ما يخص تاريخنا نحن، هو لفت الانتباه إلى الحقيقة التالية، هي أننا عندما نطالب بالديمقراطية في الوطن العربي فإنما نطالب في الحقيقة بإحداث انقلاب تاريخي لم يشهد عالمنا، لا الفكري ولا السياسي ولا الاجتماعي ولا الاقتصادي، له مثيلاً. وإذاً فلا بد من نفس طويل ولا بد من عمل متواصل، وأيضاً لا بد من صبر أيوب. وإذا حدث أن أسفرت تجربة ديمقراطية ما، في هذا البلد العربي أو ذاك، عن غير ما كان يجب أن تسفر عنه، وإذا رافقها أو أعقبها ما هو غير ديمقراطي إطلاقاً أو ما هو عكس الديمقراطية، فينبغي أن لا نكفر بالديمقراطية ذاتها، فالأم التي ترغب في مولود يخرج من رحمها محكوم عليها أن تتحمل غثيان الوحم وضربات الجنين وتقلباته، وأيضاً كل ما يلزم من الحيطة والحمية، ثم ما يتلو ذلك كله من عسر الوضع، وأحياناً ولربما هذه حالنا، ما قد يتطلب ذلك من عملية قيصرية. وإذاً فالديمقراطية

في مجتمعاتنا العربية ليست قضية سهلة، ليست انتقالاً من مرحلة إلى مرحلة بل هي ميلاد جديد، وبالتأكيد عسير.

٤ ــ الديمقراطية... الشرك في الحاكمية البشرية

«... وإذاً فمن دون الديمقراطية، أعني من دون «الشرك» في الحاكمية البشرية ومن دون التعددية، تعدد الأصوات داخل الحزب والطائفة والعشيرة، من دون ذلك لا نهضة ولا وحدة ولا تقدم...»

هناك من الأسئلة ما يبدو أن طرحها من الأمور «الزائدة» التي لا داعي لها، لأن الناس يتخيلون أن الجواب عنها جواب وحيد ومعروف وبديهي، وبالتالي يتصورون أن وضع هذا الجواب «المعروف» موضع السؤال من قبيل التشكيك في ما هو واضح لا لبس فيه كالقيم العليا مثل الخير والاحسان والجمال إلخ... من هذا النوع من الأسئلة التي يتجنبها الناس عندنا بصورة عفوية، ولكن بكل إصرار اللاشعور، السؤال الذي يضع موضع السؤال: نحن «جمعياً» نطالب بالديمقراطية، ونحن «جميعاً» نصفق تأييداً لهذا المطلب، ولكن أن

نسأل أنفسنا: «ولماذا الديمقراطية؟» فهذا ما نستشنعه ولا نستسيغه، على الأقل في الظرف الراهن. وإذا حدث أن أَلَحَّ أَحَدُنا في السؤال وكان منَّا من يَتَّسع صدره للجواب عنه فإن الجواب الذي قد «يتفضل» به سيكون في الغالب سؤالاً آخر من نوع الأسئلة الاعتراضية التالية: «ولماذا الحرية؟» و«لماذا الخبز؟»، «ولماذا الهواء؟»، «ولماذا الماء؟» الخ... الشيء الذي يعني أن الديمقراطية هي كالحرية ضرورية للحياة ضرورة الخبز والماء والهواء... وهذا صحيح. ولكن فقط كجواب شعري، والجواب الشعري كما نعرف نحن العرب جميعاً ـ من دون تحفظ هذه المرة ـ جواب يتجنب الحقيقة ويعتمد المجاز. واعتماد المجاز من مزايا الكلام المبين ووجه من وجوه الابداع فيه، ما في ذلك شك. غير أن لكل مقام مقالاً، كما يقول البيانيون أنفسهم، ومقام «الديمقراطية» بالنسبة إلى وضعنا الراهن على الأقل، بل وبالنسبة إلى كل وضع، هو مقام الحقيقة وليس مقام المجاز.

لنتساءل إذاً، ليسائل بعضنا بعضاً، وبكل جد ومسؤولية: لماذا نطالب بالديمقراطية؟ ماذا نريده منها؟

إن طرح هذا السؤال يجب أن يستهدف أبعاد الديمقراطية ونتائجها لا مجرد صياغة تعريف لها. ذلك أنه قد يتوهم أن الهدف من الديمقراطية يتلخص كله في تعريفها وهو «حكم الشعب نفسه بنفسه» أو في أضعف الأحوال «الحكم بإرادة الشعب». وقد يحدث أن نرى إرادة الشعب تُشَوَّه وتُزَوَّرُ أثناء الانتخابات أو داخل المجالس النيابية

نفسها، كما قد نرى هذه المجالس تقرر قوانين تكبل حرية أفراد الشعب أو تثقل كواهلهم بالضرائب، أو من شأنها أن تزيد الفقير فقراً والغني غنى، أو نراها تصادق على معاهدات ترهن سيادة الوطن أو تفرط في حق من حقوقه، إلخ... قد يحدث هذا كله باسم الديمقراطية التي نتوهم، كما قلنا، ان حقيقتها والهدف المقصود منها هو الحكم بإرادة الشعب، فتكون النتيجة المحتومة هي الكفر بالديمقراطية ويصبح من الضروري حينئذٍ صد الناس عنها وطرح شعارات بديلة، غالباً ما تكون براقة بدورها، وشعرية كذلك فلا تحتاج إلى وضعها موضع السؤال. وهذا ما حدث عندنا، مع أواخر الخمسينيات ومعظم الستينيات، حيث كنا نقرأ ونسمع أقوالاً لا تقتصر على التشكيك في الديمقراطية وجدواها وحسب، بل تهجوها هجاء. والخزانات والمكاتب العامة في كثير من البلاد العربية ما زالت تحتفظ بالكتب والمطبوعات المليئة قدحاً وهجواً في الديمقراطية وأجهزتها.

نحن لا نشكك في نوايا من قاموا بذلك النوع من رد الفعل، فلقد كانت التجارب الديمقراطية التي عرفتها الأقطار العربية في الأربعينيات وبداية الخمسينيات مخيبة للآمال. ومع ذلك فإن خيبة الأمل إذا كانت تبرر نوعاً من التبرير ما تتسبب فيه من ردود أفعال عنيفة وغير مراقبة فإنها يجب أن تدفع، بالمقابل، إلى مراجعة «الأمل» نفسه، فقد يكون أكبر مما ينبغي، أو قد يكون عبارة عن قصور مشيدة في الهواء، أو قد يكون من نوع دفن الرأس في الرمال... فلنراجع إذاً هذا «الأمل»، أملنا في الديمقراطية، ولنتساءل من جديد لماذا الديمقراطية؟

لا جدال في أن الهدف المباشر من الديمقراطية هو إيجاد أحسن صيغة ممكنة لحل مشكلة الحكم، وذلك بجعل الحاكمين خاضعين لإرادة المحكومين، أو مضطرين للخضوع لها، خضوعاً منظماً مقنناً تسهر عليه وتجعله فعلياً أجهزة ومؤسسات تنتخب انتخاباً حراً من طرف جميع أفراد الشعب البالغين سن الرشد. وإذا نحن أخذنا هذا الجانب وحده في حده الأدنى، بل وفي أدنى حده الأدنى، وأردنا من الديمقراطية تحقيقه فإننا نكون في الحقيقة قد طمحنا إلى إحداث انقلاب في الوضع العربي بمختلف مظاهره، ليس كما هو الآن وحسب، بل كما كان خلال جميع المراحل التاريخية التي قامت فيها دول وإمارات وامبراطوريات. لقد تميز وضع الدولة في الوطن العربي، في الماضي كما في الحاضر بنفي «الشريك» عن الحاكم، وهذا في حين أن الديمقراطية في جوهرها ليست شيئاً آخر غير «الشرك» في الحكم. إن الإيمان بوحدانية الإله هو حجر الأساس في عقيدتنا الدينية، وهذا ما يجب أن نحافظ عليه، ولكن مع الإيمان بأن كل شيء بعد الله متعدد ويجب أن يقوم على علة التعدد، وفي مقدمة ذلك الحاكمية البشرية التي يجب أن نسلب عنها سلباً قاطعاً باتاً صفة الوحدانية. وإذاً فما دمنا نحن العرب والمسلمين لا نؤمن بضرورة قيام الشريك في الحكم والسياسة إيماننا بضرورة نفيه في ميدان الألوهية والربوبية، فإننا لا نستطيع أن نعطي للديمقراطية معنى ولا لمضمونها أبعاداً فكرية واجتماعية واضحة.

لنسجل إذاً أن من جملة مظاهر الانقلاب التاريخي المطلوب من الديمقراطية إحداثُه في وطننا العربي، انقلاباً على صعيد الفكر والمعتقد، انقلاباً في الوعي، انقلاباً قوامه الفصل فصلاً تاماً ونهائياً بين الوحدانية في ميدان الألوهية والتعدد والشرك في ميدان الحكم والسياسة: (قد لا يستسيغ بعض القراء استعمال كلمة «الشرك» في هذا المجال نظراً إلى ارتباطها الدلالي بـ «الشرك بالله»، ولذلك قد يفضلون كلمة «المشاركة» أو المساهمة أو ما أشبه... واعتقد أنه من الضروري التحرر من مثل هذه الحواجز النفسية التي يخلقها مجد الاقتران بين الكلمات الراجع إلى السيولة اللغوية لا غير، ذلك لأنه من دون التحرر من تأثير السيولة اللغوية فإننا لا نستطيع أن نجد سبيلاً إلى تكسير البنية الذهنية اللاشعورية التي يتم داخلها تعميم عقيدة التوحيد تعميماً غير مشروع يمنعه الدين نفسه ويحرّمه، التعميم الذي يجعل مفعولها ينسحب على مجال السلوك إزاء الحاكم انسحابها على مجال السلوك إزاء الله.

الديمقراطية إذاً يجب أن تستهدف تغيير الذهنية، ذهنية الإنسان العربي، حتى يصبح قابلاً لممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية. والديمقراطية ضرورية أيضاً لتغيير المجتمع العربي، تغييراً يتجه به، هذه المرة، لا من الوحدانية إلى التعدد و«الشرك» كما في مجال الذهنية، بل بالعكس، من التعدد إلى الوحدة. والحق أنه إذا كانت «الوحدانية» هي المهيمنة على صعيد الممارسة السياسية في الوطن العربي، فإن التعدد، بل و«التشرذم»، في بعض الحالات هو الواقع السائد على

الصعيد الاجتماعي. ونحن نعني بالتعدد هنا ليس كثرة الكيانات القطرية وحسب، بل أيضاً كثرة الطوائف والأقليات والإثنيات داخل القطر الواحد. والديمقراطية بما تعنيه من حرية التفكير والتعبير والتعدد الحزبي هي الإطار الصالح لجعل هذه التعددية تُحَقِّق نفسها بصورة إيجابية. ذلك أنه ليسَ هناك من بديل للطائفية والقبلية والعشائرية غير التعددية الحزبية التي هي مظهر أساسي من مظاهر الحياة الديمقراطية: **إن الأحزاب، عندما يتركز وجودها وتنبني تنظيماتها على اختيارات إيديولوجية واضحة تؤسسها مصالح طبقية** ـ ومن دون هذا لا يكون الحزب حزباً ـ **تخترق بسهولة الأطر الاجتماعية العضوية الموروثة وتحرك التناقضات الطبقية داخلها فتَحُدُّ من فعاليتها وهيمنتها، مما يفتح الباب ليس فقط أمام التجانس والاندماج الاجتماعيين وحسب، بل أيضاً أمام الانتقال السلمي للسلطة من النخبات الأرستقراطية القديمة إلى النخبات الشعبية المتامية: السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية والسلطة العلمية، هذا الانتقال الذي يكمن وراء الأزمة التي يعانيها المجتمع العربي في الوقت الراهن.**

لِنُسَجِّل ثانياً، إذاً، أن من مظاهر الانقلاب التاريخي المطلوب من الديمقراطية إحداثه في الوطن العربي انقلاب قوامه إحلال الولاء للفكرة وللاختيار الايديولوجي الحزبي محل الولاء للشخص، حياً كان أو ميتاً، شيخاً لقبيلة كان أو رئيساً لطائفة، وإحلال التنظيم الحزبي المتحرك محل التنظيم الطائفي والعشائري الجامد، كل ذلك وصولاً إلى تحقيق

انتقال سليم للسلطة، بمعناها الواسع، من الفئات التي كانت تحكم قديماً وفقدت اليوم ما كان يؤسس امتيازها وأهليتها إلى الفئات الأوسع التي أفرزها التطور الحديث وجعلها مؤهلة كماً وكيفاً لتولي الحكم والمسؤولية. إنه الانقلاب الذي يجعل الوحدة الوطنية، عبر التعددية الحزبية، تَعْلُو على الأطر الاجتماعية القديمة، ويجعل انتقال السلطة وسريانها في جسم المجتمع يسير سيراً طبيعياً مواكباً لما يحدث من تطورات.

وكما أن الديمقراطية ضرورة وطنية قطرية، فهي أيضاً ضرورة قومية عربية. إن الوحدة العربية ـ أي شكل من أشكال الوحدة ـ أصبحت تفرض نفسها في هذا العصر، عصر التكتلات الاقتصادية والسياسية الجهوية والدولية، كضرورة حياتية بالنسبة إلى العرب، أعني كشرط أساسي لبقائهم ووجودهم. وليس من الممكن اليوم تحقيق الوحدة بطريق آخر غير طريق الديمقراطية: إن الدولة القطرية في الوطن العربي أصبحت اليوم حقيقة راسخة، إنها أكثر الحقائق العربية الراهنة بروزاً ورسوخاً، واذاً فتجاوز هذه الدولة القطرية لا يمكن أن يتم بالقفز عليها، بل لا بد من أن تنطلق عملية التجاوز تلك من داخل الدولة القطرية ذاتها، بواسطة أجهزتها وإمكاناتها وأيضاً من خلال حاجاتها، وهذا كله، أعني هذا النوع من التجاوز للدولة القطرية لا يمكن تحقيقه إلا من خلال الضغط الديمقراطي داخل كل قطر. وبديهي أن الضغط الديمقراطي لا يمكن أن يمارس مفعوله إلا في وضعية ديمقراطية حقيقية.

واذاً يجب أن تتوافر مؤسسات شعبية حرة وأجهزة حكومية تخضع لهذه المؤسسات وتتصرف تحت مراقبتها لكي يمكن أن تمارس القوى الشعبية ضغطها من أجل شق الطريق نحو الوحدة.

تغيير البنية الذهنية العربية، تيسير الاندماج الاجتماعي وانتقال السلطة إلى النخبات الجديدة داخل كل قطر عربي، شق الطريق نحو وحدة عربية... ثلاث وظائف تاريخية للديمقراطية في الوطن العربي. واذاً فمن دون «الشرك» على صعيد الحاكمية البشرية، ومن دون التعددية الحزبية التي تعني تعدد الأحزاب وتعدد الأصوات داخل الحزب الواحد، من دون ذلك لا طريق إلى الوحدة. ومن دون حد أدنى من الوحدة العربية الحقيقية النفعية لا نهضة ولا تقدم في الوطن العربي.

٥ ــ الديمقراطية... وحق «طلب الكلمة»

«... ذلك أن مأساتنا في هذا الوطن العربي الراهن هو أننا لسنا فقط محرومين من الكلمة، بل وأيضاً من «حق طلب الكلمة»، الحق الذي من دونه يفقد الإنسان هويته كإنسان. ذلك أنه من دون هذا الحق لن يكون «حيواناً ناطقاً» بل سيكون «حيواناً...»، وبإمكانك أن تملأ النقط بما شئت. ولكن لتعلم أنه من دون وضع كلمة «ناطق» مكانها فإنك لن تحصل على «الإنسان».. إذ من دون «النطق» لا تغيير ولا ثورة، بل ولا إصلاح...».

قال صاحبي: «لقد جعلت من «الديمقراطية» في ما كتبت عن قضايا الوطن العربي ومشاكله الحل الوحيد الممكن، بل الضروري. لا، بل لقد جعلت منها خاتماً سحرياً به تحل جميع المشاكل التي يعانيها العرب كأفراد وكشعوب وكأمة: فالوحدة طريقها الديمقراطية، ولربما

طريقها الوحيد عندك. والاشتراكية أيضاً طريقها الديمقراطية، إن لم يكن الوحيد فهو الذي تختار. ومشكل الطائفية في نظرك، يؤول، إن لم يكن كلياً ففي القسم الأكبر منه، إلى غياب الديمقراطية.. كل شيء عندك، كل مشكلة وكل مسألة، تجد حلها في الديمقراطية. وإذا ما سألناك: طيب، كيف نحقق هذه الديمقراطية ـ هذا «المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب» ـ فالغالب أنك ستجيب: بالديمقراطية نفسها، أليس كذلك؟».

قلت: «إعتراضاتك أيها الصاحب اعتراضات وجيهة تماماً، فـ «المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب»، مفتاح مزيف لا يملكه إلا اللصوص أو «من هم في معناهم» ممن يدخلون البيوت من غير استئذان، أعني بـ «طريقة غير ديمقراطية». يجب أن نستبعد إذاً «المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب» ولنلتمس لكل قفل مفتاحه، ولنحرص على الدخول إلى البيوت من أبوابها وبعد استئذان، ومن دون اقتحام. هذا إذا كان من يسكن البيوت هم أهلها، ولا يمارسون فيها، ولا من خلال وجودهم داخلها، أي عدوان، سواء على بعضهم أو على جيرانهم... وإلا فالاقتحام، في الحالات الأخرى، حالات الغضب والعدوان، عملية ضرورية لوضع حد للمنكر».

قاطعني صاحبي قائلاً: «ها أنت تتحدث عن الاقتحام، عن ضرورة تغيير المنكر باليد وليس فقط باللسان. نعم قد تقول: هذا يكون في حالات خاصة. ليكن، ولكن أليس الوطن العربي من أقصاه إلى أقصاه

يعيش اليوم «حالات خاصة» في كل شيء، وعلى كل صعيد».

ثم أضاف قائلا: «أنت تضعنا في مأزق، بل في خندق جهنّمي وتريدنا أن نختار. تريد منا أن نختار بين عيوب الديمقراطية وعيوب الدكتاتورية. أنت تتكلم هنا بمنطق «أخَفُّ الضررين» وكأننا في حال الضرورة والاضطرار... ثم قبل هذا وبعده أَلَمْ نجرب الديمقراطية، ديمقراطية الأحزاب والبرلمانات، مشرقاً ومغرباً، ألسنا نشاهد اليوم كيف تشوه وتزور إرادة المواطنين هنا وهناك وهنالك. أَلَمْ تُمَيَّع التعددية الحزبية إلى درجة العهارة السياسية، ألم تزيف لوائح الانتخابات، ألم يتعرض الناخبون للضغط، ولا أقول في صورة إغراء فقط بل أيضاً في صورة تهديد، بل وتعذيب، نفسي وبدني. ثم أَلَمْ تنفضح لعبة الديمقراطية في أكثر من بلد عربي، ألم تنته في مكان إلى «قلب الطاولة» وإفساد اللعبة من طرف ذوي القوة والسلطان، وفي مكان إلى «تدجين» الكل نوعاً من التدجين، داخل المجالس «المنتخبة» وخارجها... أَلَمْ ينته الأمر بواسطة الديمقراطية التي تنادي بها إلى تراجع رهيب في الفكر «الثوري»، في الفكر الوطني، في الفكر التقدمي، في الفكر الإصلاحي. ألم تتراجع الديمقراطية كممارسة داخل الأحزاب نفسها، ألم تتحول كثير من الأحزاب، من خلال «الجري وراء الديمقراطية»، من أحزاب ثورية إلى أحزاب اصلاحية، ثم أخيراً ولربما ليس آخراً، إلى أحزاب الأمر الواقع، تقبله اليوم وتسكت عنه لتنزلق غداً إلى تكريسه والدفاع عنه... أتجهل هذا أم تتجاهله؟».

كان صاحبي يتحدث بحدة وانفعال، ولكن أيضاً، كان يتحدث بصدق. كان يتحدث بمرارة، مرارة التجربة، مرارة الواقع المر الذي يعرض نفسه على الإنسان أينما التفت، فلا يترك مجالاً للاختيار ولا يسمح حتى بالتقاط الأنفاس. لذلك لم أردْ الدخول معه في جدال. ولِمَ الجدال وقد تكلم بصدق عن أشياء الواقع. ثم إنني لا أريد أن أضع نفسي في موقع الخصم لما قال: فلست في أعماقي خصماً له، وكيف أكون خصماً لمن يشاهد ما أشاهد ويتألم مما أتألم وأعرف ما يعرف... وزيادة.

قلت: «إذاً، كل ما قلته صحيح، فما وصفته هو الواقع فعلاً، وأنا لا أختلف معك في شيء منه، بل إن هذا الواقع نفسه كما وصفته هو المقدمات التي انطلق منها. ولكن الانطلاق من المقدمات نفسها لا يؤدي حتماً إلى النتائج نفسها، تماماً مثلما أن صحة المقدمات لا تؤدي بالضرورة إلى صحة النتائج، هذا ما يقرره علماء المنطق، وهذا ما بإمكان كل منا أن يختبره بنفسه. **فعندما يتعلق الأمر بالميدان البشري، ميدان الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة، فإن النتائج يجب أن لا تخضع للمقدمات وحدها بل يجب أن تكون أيضاً غايات وأهدافاً**. وإذاً فللوصول الى النتائج نفسها، في الميدان البشري، لا يكفي الانطلاق من مقدمات واحدة بعينها، بل لا بد أيضاً، وهذا أهم، من الاتفاق على أهداف وغايات موحدة واضحة. ثم لا بد كذلك، إن أمكن، من سلوك الطريق نفسها أو على الأقل من التأكد

من أن حظوظ النجاح أكثر من حظوظ الفشل والضياع».

قال: «إذاً، نحن متفقون على صعيد المقدمات والأهداف: نحن أمام واقع مرير، وهذه مقدمة أو مقدمات، ونحن نريد تغييره إلى الأفضل وأفضل الأفضل. وهذه غاية أو غايات. وإذاً فنحن مختلفون في الوسائل. والوسيلة التي تطرحها، أي ما تسميه الديمقراطية قد جربناها، فما أعطت إلا ما تعلم وتعرف».

لم أشأ أن أسأل صاحبي عن الوسيلة التي يقترحها هو، لأني لم أشأ أن أصل معه إلى نتيجة مماثلة، وهي أن الوسائل الأخرى لم تُسفِر هي الأخرى إلا عما يعلم ويعرف، ولكني فضلت الانطلاق من الواقع كما هو وليس من ممكناته التي ليست حاضرة الآن.

قلت لصاحبي: «إذاً، يبدو لي أننا لا نختلف حول الوسيلة بقدر ما نختلف حول المقدمات والمنطلقات، أنا أنطلق من الواقع كما هو وألتمس سبيلاً إلى تغييره. أما أنت فتنطلق من الواقع كما تريده أن يكون. أنت تنطلق من ممكناته وأنا أنطلق من معطياته. وإذا شئت أن تعاملني معاملة الخصم الايديولوجي فيمكن أن ترميني بـ «الاصلاحية» و«الواقعية» وتَصِفَ نفسك بـ «الثوري». ولكن دعنا من هذا التنابز بالألقاب، ولْنَتَّفق على أن ما يفصل بيننا هو أنك تطمح إلى تحويل الممكنات إلى معطيات، بينما أنا أريد تحويل المعطيات إلى ممكنات. فعلاً طريقك هو الأقرب. ولكن طريقك هذا لا يكون طريقاً إلا إذا

كنت تملك الوسيلة، أما إذا كنت تفتقدها فهو لا طريق. واللاطريق يضع المرء في مأزق خطير: إما الانتحار الفوري، وإما الحلم الجميل ولكن اليائس، وهو انتحار تدريجي».

قال: «وما العمل في نظرك؟»

قلت: «إن الصراع في الوطن العربي وفي بلدان كثيرة أخرى، هو صراع من أجل السلطة. والطرف الذي يتكلم، بل أقول الذي يُحِسُّ ويشعر ويتألم، من موقع المحكوم المضطهد المغلوب على أمره يجب أن يبدأ من البداية: من المطالبة بـ «حق طلب الكلمة». ذلك أن مأساتنا في الوطن العربي الراهن هو أننا لسنا فقط محرومين من الكلمة بل وأيضاً من حق طلب الكلمة، الحق الذي من دونه يفقد الإنسان هويته كإنسان. ذلك لأنه من دون هذا الحق لن يكون الإنسان «حيواناً ناطقاً» بل سيبقى: «حيواناً...»، وبإمكانك أن تملأ النقط بما شئت. ولكن لتعلم أنه من دون وضع كلمة «ناطق» مكانها فإنك لن تحصل على «الإنسان»: إذ من دون «النطق» (= العقل/الكلمة) لا تغيير ولا ثورة ولا إصلاح».

نظر إليّ صاحبي واجماً، ساكتاً، ناطقاً بصمت، فبادرت قائلاً: «أنا لا أريد أن أضعك في موقع المهزوم، فنحن جميعاً مهزومون.. ومن موقعي وموقعك، موقع المهزومين أطالب بالديمقراطية، الديمقراطية التي تبدأ من اعتراف الحاكم للمحكوم بأول حق من حقوق الإنسان، حق

«طلب الكملة». إننا نريد، على الأقل أن نتحدث عن هزيمتنا، عن أسبابها الذاتية والموضوعية، فهل نَمْلِك حق الكلمة في هذا الموضوع؟».

قال ونحن نتوادع، قالها صامتاً، قالها بعينيه: «نعم، نحن لا نملك حق الكلام حول هزيمتنا...».

وحينما انصرف وأخذ يبتعد أمام ناظري سمعت صوتاً من داخلي يقول: «الكلمة لا تعطى، والحقوق لا تمنح، وإنما تؤخذ، ويجب أن نأخذها. يجب أن نفرض الديمقراطية فرضاً.. طال الزمن أو قصر، ويجب أن ندفع الثمن.. صغر الثمن أو كبر».

٦ ـ لا مخرج إلا بقيام كتلة تاريخية

«... والمطلوب هو قيام كتلة تاريخية تنبني على المصلحة الموضوعية الواحدة التي تحرك، في العمق ومن العمق، جميع التيارات التي تنجح في جعل أصدائها تتردد بين صفوف الشعب: المصلحة الموضوعية التي تعبّر عنها شعارات الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية وحقوق الأقليات... وحقوق الأغلبية أيضاً...».

منذ هزيمة ١٩٦٧ أخذت تتردد، في أنحاء مختلفة من الوطن العربي، أصوات تنادي بـ «نهاية الايديولوجيات» و«سقوط جميع الشعارات» إلخ. وكان منها من سارع إلى تفسير الهزيمة بالقول: «لقد انهزمنا بسبب ابتعادنا عن أصالتنا وديننا». وواضح أن هذه الأصوات إنما جاءت كرد فعل ضد ما ساد الخمسينيات والستينيات من «مَدّ قومي» و«مَدّ ثوري»، وهما تياران ايديولوجيان كانا يستندان إلى

نظريات وشعارات تنتمي إلى الفكر العالمي المعاصر، ويهملان، في الغالب، كل ما ينتمي إلى فكرنا «التقليدي» الذي يتخذ من التراث الإسلامي مرجعيته الوحيدة. لقد حكم رد الفعل ذاك بالفشل والاخفاق على الايديولوجيات القومية والاشتراكية والليبرالية والعلمانية في الوطن العربي. أما البديل الذي يقدمه، بكل اعتزاز، فهو العودة إلى «الأصالة»، إلى «الإسلام» (نضع كلمة «الإسلام» بين مزدوجين لأن المقصود ليس الدخول في الإسلام مجدداً، لأن أحداً لم يخرج منه، على الأقل صراحة، وإنما المقصود تطبيق المثل الأعلى الإسلامي كما تحدد في القرون الوسطى).

وبسرعة مدهشة انتشر في جميع البلدان العربية ما أصبح يعرف منذ ذلك الوقت، وبالخصوص منذ منتصف السبعينيات، بـ «الصحوة الإسلامية». وكما هو معلوم فلقد كانت «الثورة الإيرانية» آنئذ مركز جذب رئيسي لهذه «الصحوة». وكان الشعار الرئيسي الذي كانت، وما زالت، تحمله الحركات الإسلامية المجسمة لهذه «الصحوة» هو: «تطبيق الشريعة الإسلامية». ومعلوم أن شعاراً مثل هذا، يمتد إلى جذور تاريخنا ويستعيد أهم مراحل ازدهاره، علاوة على أنه يلخص المثل الأعلى الثاوي في وجدان الجماهير المسلمة عبر العصور، لهو شعار لا يمكن مواجهته بشعار مضاد ولا حتى بشعار بديل. ومن يستطيع أن يناقش وجوب «تطبيق الشريعة الإسلامية» في بلاد إسلامية تستمد معظم نظم الحكم فيها شرعيتها من الانتماء للإسلام بصورة من الصور؟

لقد مر الآن عقد كامل من السنين(٤)، على بلوغ «الصحوة الإسلامية» أوْجَها، الأَوْج الذي جَسَّمَه انتصار «الثورة الإيرانية» على نظام الشاه وانتشار الشعارات والحركات الإسلامية في جميع أرجاء العالم العربي والإسلامي. لقد شهدت هذه السنوات العشر نوعاً من «الإجماع» على ضرورة «العودة إلى الأصول»، إلى «الأصالة»، إلى «التراث». ورفع الناس شعار «الإسلام»، حكاماً ومحكومين، علماء ومثقفين وجماهير. بعضهم فعل ذلك عن قناعة وإخلاص، وبعضهم عن نفاق ومداراة، وبعضهم بدافع انتهازي، والبعض الآخر، ولربما هو الأغلبية، جرفه التيار معه جرفاً، فهو لا يدري من أين أتى ولا إلى أين هو ذاهب. وهكذا فعلاوة على «اكتساح» تيار «الصحوة الإسلامية» الساحة الايديولوجية، بل والفكرية والوجدانية، برزت في أنحاء مختلفة من الوطن العربي مظاهر سلوكية، فردية وجماعية، تجسّم ما يعبّر عنه في الغرب بـ «عودة الديني»، كإقبال الشباب على ارتياد الجوامع وارتداء ما يسمى بـ «اللباس الإسلامي» من طرف النساء والفتيان وإرسال اللحى من طرف الرجال والفتيان.. وفي البلدان التي تمكنت فيها حركة «الصحوة الإسلامية» من المشاركة في الحكم، بصورة من الصور، أصدرت قوانين «تطبيق الشريعة»، وبدأت تطبق فعلاً على مستوى «قطع يد السارق» خاصة، كما حدث في السودان.

واليوم.

واليوم لا نشك في أن أحداً يجادل في أن «الصحوة الإسلامية»

هذه تعرف تراجعاً(٥)، أو على الأقل ركوداً وانكماشاً، في مختلف الميادين، وفي معظم البلدان العربية، إن لم يكن في جميعها. وقد لا يتردد كثير من الناس اليوم في القول: لقد بدأت «الصحوة الإسلامية» في الانحسار، وبدأت تدخل عنق الزجاجة. ويمكن أن يتكهن المرء، فيجازف بالقول إن لسان حال كثير ممن حملوا لواء التيارات الايديولوجية التي كانت لها السيادة على الساحة العربية في الخمسينيات والستينيات يقول لـ «الإسلاميين» اليوم: ها أنتم بدوركم قد فشلتم.. وها هي شعاراتكم بدورها قد سقطت أو بدأت تسقط. ولا شك أن المخلصين من هؤلاء وأولئك، وقد يكون هناك من يرى أنه لا ضرورة للفصل بين التيارين والتجربتين هذا الفصل الحاسم، أقول لا شك أن المخلصين سيقولون: لا، بل لقد فشلنا جميعاً.. إننا في الهمّ سواء.

نعم إننا في الهمّ سواء لأن الفشل ليس فشل أفراد أو تيار، بل هو فشل تجربة تاريخية لم تتوفر لها أسباب النجاح كاملة، ولأن المنتصر من وراء هذا الفشل هو الاستبداد والطغيان والاستغلال الذي يمارس على الشعوب المستضعفة، محلياً ودولياً. إنه لا أحد يستطيع أن يجادل في دور القوى الخارجية، قوى الاستعمار والامبريالية في انحسار «المد القومي» و«المد الثوري» بالأمس. ولا أحد يستطيع أن يجادل كذلك في دور القوى نفسها في ما يشاهد الآن من انحسار «الصحوة الإسلامية». والقوى الاستعمارية والامبريالية نفسها لم تعد تتستر، فهي

تدرك أنها المستهدفة أولاً وأخيراً، سواء انتصر «المد القومي» و«الثوري» أو انتصر «المد الإسلامي» في البلاد العربية الإسلامية.

هذه حقيقة يجب استحضارها دائماً. ولكن مع ذلك لا بد من استحضار حقيقة أخرى لربما هي أكثر أهمية، وهي أن القوى الخارجية، حتى ولو كانت في أعتى صور الاستعمار والامبريالية، لا يمكنها وحدها، ولا تستطيع بمفردها، إفشال الحركات الداخلية في أي بلد من البلدان، إذ شرط الفشل أن تحمل هذه الحركات في جوفها بذور فشلها وعوامل إخفاقها، فمن دون الاستعداد الداخلي لا تستطيع العوامل الخارجية أن تفعل فعلها في أي شيء. وفي اعتقادنا أن حركة القومية العربية والتيارات الاشتراكية والليبرالية التي سادت الساحة العربية قبل السبعينيات مثلها مثل حركات «الصحوة الإسلامية» التي سادت الساحة نفسها منذ منتصف السبعينيات قد حملت معها، وفي جميع مراحلها، بذور إخفاقها وفشلها، وهي بذور تتمثل في ثغرة خطيرة لازمت الحركة القومية والثورية العربية مثلما تلازم الآن حركة «الصحوة الإسلامية».

وتتمثل هذه الثغرة الخطيرة في أن كُلاً من الحركتين قد عبّر عن جزء، وجزء واحد فقط من الواقع، وأهمل الجزء الآخر فتجاهله تجاهلاً: الحركة القومية والثورية العربية عبرت عن تطلعات وفكر قطاع واحد من المجتمع هو قطاع ما يسمى بـ «النخبة العصرية» وما

استطاعت استقطابه في صفوف العمال والطلاب والجماهير المتموجة غير المنظمة، ولكنها في المقابل أهملت إهمالاً ما يسمى بـ «النخبة التقليدية» وما تستقطبه، بالفعل أو بالقوة، من قطاعات عريضة في صفوف الفلاحين وسكان الأرياف عموماً وفقراء المدن والشرائح العريضة من العاطلين وشبه العاطلين. وبعبارة قصيرة: «المادة الأولى» التي يتشكل منها ما كانت تسميه النخبة العصرية ـ بـ «الجماهير الشعبية». أما حركات «الصحوة الإسلامية»، فهي بدورها إذْ استقطبت بشكل واسع تلك «النخبة التقليدية» نفسها وهذه «المادة الأولى» للجماهير الشعبية، فإنها أهملت، أو لم تستطع، إقناع «النخبة العصرية» ولا الطبقة العاملة ولا غيرها من القوى التي يعبّر عنها في اللغة السياسية المعاصرة بـ «القوى الحيّة»، القوى المرتبطة بوسائل الإنتاج وأدوات الحضارة العصرية ومرافقها، ليس لأن تلك النخبة وهذه القوى تضع نفسها خارج الإسلام، بل لأنها لا توافق أصحاب «الصحوة الإسلامية» على نوع التطبيق الذي ينادون به للإسلام والذي يُخْتَزَلُ، عن حق أو عن باطل، في لبس نوع من اللباس الخاص و«قطع يد السارق» دون مراعاة ظروف الفقر وحالة المجتمع والاستفادة من تطور وسائل الردع، إلخ.

هذا الانقسام، بل هذا الانفصام الايديولوجي يعكس بصدق الواقع العربي الراهن: إن في الواقع العربي الراهن بنى اقتصادية واجتماعية وفكرية «حديثة» تجد تعبيرها الايديولوجي في فكر «النخبة العصرية»

وطموحاتها، وإن في الواقع العربي الراهن كذلك بنى اقتصادية واجتماعية وفكرية «تقليدية» تجد هي الأخرى تعبيرها الايديولوجي في فكر «النخبة التقليدية» ومخايلها. ومن هنا النتيجة الحتمية التالية: إن أيَّ حركة تغيير في المجتمع العربي الراهن لا يمكن أن تضمن لنفسها أسباب النجاح، أسبابه الذاتية الداخلية وهي الأساس، إلا إذا انطلقت من الواقع العربي كما هو وأخذت بعين الاعتبار الكامل جميع مكوناته «العصرية» منها و«التقليدية»، النخبات منه وعموم الناس، الأقليات منه والأغلبيات، صفوف العمال وصفوف الطلاب، وقبل ذلك وبعده صفوف المساجد.. صفوف المصلين.

وواضح أن الانطلاق من هذا الواقع كما وصفناه، والأخذ بكل ما فيه من تعدد وتنوع ومن ائتلاف واختلاف، سيكون مصطنعاً وهشاً إذا هو اعتمد التوفيق والتلفيق والتحالفات السياسية الظرفية ذات الطابع الانتهازي. إن المطلوب هو قيام كتلة تاريخية تنبني على المصلحة الموضوعية الواحدة التي تحرك، في العمق ومن العمق، جميع التيارات التي تنجح في جعل أصدائها تتردد بين صفوف الشعب، لا بل بين صفوف الأمة، بصورة من الصور: المصلحة الموضوعية التي تعبّر عنها شعارات الحرية والأصالة والديمقراطية والشورى والاشتراكية والعدل وحقوق أهل الحل والعقد وحقوق المستضعفين، وحقوق الأقليات والأغلبيات. ذلك لأن الحق المهضوم في الواقع العربي الراهن هو حقوق كل من يقع خارج جماعة المحظوظين المستفيدين من غياب

أصحاب الحق عن مراكز القرار والتنفيذ. إنه من دون قيام مثل هذه الكتلة التاريخية التي عرف التاريخ العربي الإسلامي أشباهاً لها ونظائر، زمن النبوة وزمن الصحابة وفي فترات أخرى لاحقة كثيرة، كان آخرها فترة النضال الوطني من أجل الاستقلال التي عاشتها البلاد العربية، وبلاد أخرى كثيرة، كل حسب ظروفه وملابسات وضعيته، من دون قيام كتلة تاريخية من هذا النوع لا يمكن تدشين مرحلة تاريخية جديدة يضمن لها النمو والاستمرار والاستقرار.

هوامش القسم الأول

(١) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.
(٢) نفس المرجع، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.
(٣) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.
(٤) نشرت هذه المقالة عام ١٩٨٨.
(٥) راجع الهامش السابق أعلاه.

القسم الثاني

الديمقراطية والواقع العربي الراهن

١ ــ مشكل الانتقال إلى الديمقراطية

«... هذه التخوفات والتساؤلات ذات الطابع الإحراجي ليست مصطنعة ولا مجرد افتراضات «تشاؤمية».. كلا. إنها تعبّر عن وقائع وأحداث وتجارب شهدتها محاولات «الانتقال» إلى الديمقراطية في كثير من أقطار أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية وأوروبا الشرقية...».

لعلنا لا نجانب الصواب إذا نحن قلنا إن المشكل الرئيسي الذي يواجه بلدان ما كان يسمى بـ «العالم الثالث» من جهة، وأقطار ما كان يطلق عليه اسم «المعسكر الشيوعي» من جهة أخرى، هو مشكل الانتقال إلى الديمقراطية. وبالنظر إلى التعقيدات التي تحكم هذا المشكل وعمليات المد والجزر التي ترافق محاولات تجاوزه، وارتباطه بمعطيات داخلية وإقليمية .ودولية، وبمشاكل اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية وعرقية، في كثير من الأقطار، فإنه يبدو وكأنه بالفعل «مشكل العصر».

هو «مشكل العصر» لأنه ذو أبعاد نظرية وعملية متداخلة، تداخل العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية ـ الداخلية والخارجية ـ في الظاهرة الواحدة:

الانتقال إلى الديمقراطية **مشكل نظري** يمكن صياغته صياغة إجمالية في التساؤل التالي: كيف يمكن الانتقال إلى الديمقراطية ـ التي هي وليدة تطور الأوضاع الصناعية الرأسمالية في أوروبا ـ في مجتمعات تعيش أوضاعاً تنتمي في جملتها، إما إلى «ما قبل الرأسمالية»، وإما إلى ما اعتبر أنه بديل للرأسمالية وتجاوز لها (اقتصاد الدولة والتجارب «الاشتراكية»)، وإما إلى أوضاع تضم خليطاً من هذه وتلك؟

والانتقال إلى الديمقراطية في أقطار ينبني الحكم فيها على أسس غير ديمقراطية يطرح **مشكلة عملية** يمكن التعبير عنها كما يلي: إن الانتقال من الحكم اللاديمقراطي إلى حكم ديمقراطي يفترض، إما أن يتولى الحكام أنفسهم القيام بعملية الانتقال هذه، وفي هذه الحالة سيكون عليهم أن يتنازلوا عن سلطاتهم وامتيازاتهم «بطيب خاطر»، وهذا إذا حدث مرة أو مرتين فهو استثناء وليس قاعدة، وإما اجبارهم بوسيلة من الوسائل على التنازل، وهذا يتطلب وجود قوات ديمقراطية في المجتمع قادرة على فرض الديمقراطية في الدولة وقادرة على الحفاظ عليها والحيلولة دون قيام نوع آخر من الحكم اللاديمقراطي.

وبعبارة أخرى: إن الانتقال إلى الديمقراطية يطرح من الناحية العملية أحد اختيارين: إما «التدرج» وذلك بالعمل، من جهة على فسح المجال للقوى الديمقراطية في المجتمع لتنمو وتترسخ وتهيمن، والقيام من جهة أخرى، بدمقرطة الدولة بالانتقال بها إلى دولة مؤسسات تمثيلية حقيقية مع ما يتطلب ذلك من فصل للسلطات وإطلاق للحريات... إلخ، وإما سلوك طريق آخر ـ غير سبيل التدرج ـ وذلك، إما بحمل الحاكم على التنازل تحت ضغط القوى الديمقراطية، وإما بإزاحته من طرف هذه القوى نفسها، والمشكل في هذا الاختيار الأخير (الإزاحة) هو أن القوى الديمقراطية لا تتمكن عادة من إسقاط الحكم إلا إذا تحولت إلى قوى «غير» ديمقراطية، كأن تتحول إلى قوى منظمة تنظيماً سرياً ثورياً (عسكري الطابع)، أو إلى قوى عائمة هائجة غير منظمة، في صورة تحرك جماهيري واسع وعصيان مدني إلخ..؟

هل يعني هذا أن «التدرج» أسلم وأضمن؟

هو من الناحية المبدئية كذلك. غير أن المسألة هنا هي مسألة «الانتقال»، هي مسألة تطبيق المبدأ. والتدرج يتطلب وقتاً ومراحل. فكيف يمكن ضمان عدم تمييع التدرج، وبالتالي تمييع العملية الديمقراطية ذاتها؟ وكيف يمكن السير بالتدرج سيراً منتظماً إلى غايته وتلافي انقلابه إلى «مؤقت دائم»؟ ثم من يضمن عدم التراجع خلال عملية «التدرج» نحو الديمقراطية، إلى الوضعية اللاديمقراطية السابقة:

فالتدرج نحو الديمقراطية يعني السير قدماً في نزع امتيازات النفوذ والثروة من طبقة بأكملها، أو مما يشبه الطبقة، أو مما يندرج تحت اسم الطائفة والعائلة والحزب الوحيد، فمن يضمن «تفهم» أصحاب الامتيازات، وبالتالي عدم قيامهم بردود فعل تعرقل عملية «التدرج» أو تجهضها بالمرة؟

هذه التخوفات والتساؤلات ذات الطابع الإحراجي ليست مصطنعة ولا مجرد افتراضات تشاؤمية، كلا. إنها تعبر عن وقائع وتجارب شهدتها محاولات «الانتقال» إلى الديمقراطية في كثير من أقطار أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية وأوروبا الشرقية، وما زالت تشهدها. ففي السودان الذي تم فيه، أكثر من مرة، إسقاط الحكم غير الديمقراطي من خلال «انتقال» القوى الوطنية المعارضة إلى التحرك في الشارع، كانت العملية تنتهي، مباشرة أو بعد فترة، إلى عودة الحكم غير الديمقراطي، إما بتسلم الجيش للسلطة باسم شعارات وطنية وثورية، وإما بعجز الأحزاب الديمقراطية عن الانصياع للديمقراطية نفسها وضبط قواعد لعبتها مما يفسح المجال أمام طموحات «الإنقاذ» بطرق غير ديمقراطية. وفي الجزائر حدث ما هو معروف عند الجميع وهو تدخل السلطة الحاكمة وإيقاف عملية الانتقال إلى الديمقراطية في منتصف الطريق من جهة، وتواتر تصريحات وظهور بوادر تُفيد أن القوة التي كانت مرشحة للفوز في الانتخابات لا تنوي احترام «اللعبة» الديمقراطية بعد تسلمها السلطة.

هل نحن في حاجة إلى أن نضيف إلى هذين المثالين العربيين أمثلة أخرى كمثال زائير ومثال الكونغو ـ برازافيل وأنغولا ومدغشقر وغيرها في أفريقيا، والتشيلي والأرجنتين وفنزويلا... في أمريكا اللاتينية، وباكستان وتايلاند... في آسيا. لنكتف بالإشارة إلى أن التخوفات التي أدلينا بها بصدد «التدرج» نحو الديمقراطية لا تعدم أمثلة تبررها وتزكيها في الوطن العربي: فمن مثال تونس التي يتحرك فيها «التدرج» بحركة السلحفاة، وبخطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الوراء (دون قفز حتى الآن)، ومثال مصر التي نصّبت فيها «الحزب الحاكم» الذي باسم «أغلبيته» تمارس المؤسسة العسكرية الحاكمة السلطة، «الحزب» الذي يراد له أن يبقى حاكماً دائماً، مكيّفاً العملية الديمقراطية لهذا الغرض... إلى مثال المغرب الذي بقيت فيه خطوات «التدرج» تدور حول الحلقة نفسها منذ ثلاثين سنة... إلى أمثلة المجالس الاستشارية في الخليج التي منها ما أُعلن عنه وحال «عسر الميلاد» دون خروجه إلى الوجود، ومنها ما هو موجود ولكن يعاني وضعية «التوقف عن النمو» وعدم «التدرج»... إلخ.

وإذاً، فالمسألة الديمقراطية في الوطن العربي لا يمكن طرحها طرحاً جدياً وبنّاءً إلا من خلال النظر إليها في ضوء الواقع كما هو، في ضوء المحاولات والتجارب والمعطيات التي يزخر بها. إن التنظير للديمقراطية بالهروب من الواقع أو بالقفز عليه عملية عديمة الجدوى، فلنلتمس الرأي النظري من خلال تحليل الواقع واعتبار معطياته بمختلف أصنافها.

إن ذلك وحده الكفيل بالخروج بالديمقراطية في الوطن العربي من هذه الوضعية المأزومة، إنه السبيل الوحيد الذي يسمح ببناء خطاب عن الديمقراطية في الوطن العربي، يفتح لها آفاقاً نظرية إيجابية ويطرح إمكانيات التحقق الفعلي للممارسة الديمقراطية دون الانحسار في عنق الزجاجة.

يبقى بعد هذا أن نحدد ما نعنيه بـ «الديمقراطية» من هذا المنظور الواقعي، أعني المنظور الذي يستلهم الممارسة الديمقراطية كما هي في العصر الحاضر. إنها نظام سياسي اجتماعي اقتصادي يقوم على ثلاثة أركان:

١) حقوق الإنسان في الحرية والمساواة وما يتفرع عنهما كالحق في الحريات الديمقراطية والحق في الشغل وتكافؤ الفرص... إلخ.

٢) دولة المؤسسات، وهي الدولة التي يقوم كيانها على مؤسسات سياسية ومدنية تعلو على الأفراد مهما كانت مراتبهم وانتماءاتهم العرقية والدينية والحزبية.

٣) تداول السلطة داخل هذه المؤسسات بين القوى السياسية المتعددة وذلك على أساس حكم الأغلبية مع حفظ حقوق الأقلية.

وإذاً فنحن عندما نطرح مشكل «الانتقال إلى الديمقراطية» فإنما نعني بذلك الانتقال من دولة لا تحترم فيها حقوق الإنسان بمعناها الواسع، ولا يقوم كيانها على مؤسسات تعلو على الأفراد والجماعات، ولا

تتداول فيها السلطة على أساس الأغلبية السياسية... إلى دولة يقوم كيانها على هذه الأركان الثلاثة.

والأفكار التي نسجلها في هذه العجالات تدور أساساً حول مسألة الانتقال هذه.

٢ ــ ظروف موضوعية لفائدة الديمقراطية

«... وإذاً فالعوائق التي كانت تحول بالأمس دون إرساء أسس الحياة الديمقراطية في الوطن العربي لم تعد تجد اليوم ما يبررها، وبالتالي فالشروط الموضوعية، الداخلية والخارجية، لدمقرطة الحياة السياسية في الوطن العربي متوافرة أو هي في طريق التوافر...».

من السمات الأساسية التي تطبع عصرنا أن العالم أصبح أكثر من أي وقت مضى متشابك الأجزاء متداخل المصالح، وان الحدود القومية سواء المعنوية منها كالثقافة والانتماء العرقي والطائفي، أو المادية كالفواصل السياسية (الحدود بين الدول) والحواجز الجغرافية لم تعد تستطيع الحيلولة دون تسرب التأثيرات الخارجية، الإرادية منها كالتدخلات الأجنبية ونفوذ الدول الكبرى، واللاإرادية أو شبه الإرادية كتداخل الثقافات وانتقال الأفكار والإيديولوجيات، هذا فضلاً عن

المصالح الاقتصادية التي أصبحت تطغى على العلاقات بين الدول والأقطار، وبالتالي تعلو على جميع أنواع الحدود بين الدول.

والمسألة الديمقراطية في البلدان التي لم تتطور فيها الحياة الديمقراطية خلال مسلسل طويل من التحديث الصناعي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي ـ كما حدث في أوروبا خلال القرون الثلاثة الماضية ـ قد تأثرت وما زالت تتأثر بالعوامل الخارجية، إما مباشرة وإما من خلال تأثير هذه العوامل في قضايا قطرية داخلية تأثيراً ينعكس أثره على الديمقراطية نفسها. وجملة هذه العوامل الخارجية، والخارجية/ الداخلية، هي ما سنطلق عليه هنا اسم الشروط الموضوعية لغياب الديمقراطية (أو قيامها) في بلد من البلدان. ومن هنا سيكون محور حديثنا مركّزاً حول العوائق التي حالت في العقود الماضية دون الانتقال إلى الديمقراطية، والتي يشكل غيابها اليوم الشرط الموضوعي لإقرارها.

فما هي هذه العوائق إذاً؟

إذا نحن عُدنا بذاكرتنا إلى ما قبل عقدين من السنين، أيّ إلى السبعينيات من هذا القرن وما قبلها، وقارنا بين الأوضاع العربية والدولية السائدة آنذاك، والأوضاع القائمة اليوم عربياً ودولياً، فسيكون بإمكاننا أن نلاحظ أن مجمل التطورات التي حدثت خلال هذه الحقبة من الزمن قد سمحت بخروج المسألة الديمقراطية في الوطن العربي، كما في أقطار أخرى عديدة، من الحصار الذي عانته لمدى عقود

عديدة والذي قلل إلى حد كبير من إمكانيات الانتقال إليها.

فعلى الصعيد الدولي، شهدت العقود الأخيرة (وعقد الثمانينيات خاصة) حدثاً عالمياً عظيم الوزن غيَّر مجرى التاريخ: إن انفكاك الكتلة السوفياتية وتخلص روسيا ودول أوروبا الشرقية من الحزب الوحيد وهيمنته ودخولها في مسلسل الديمقراطية، قد جعل المسألة الديمقراطية في الوطن العربي وفي أقطار أخرى كثيرة مما كان يسمى بالعالم الثالث، تتحرر من **عائقين كبيرين** كانا يحولان دون طرحها طرحاً جدياً وبإلحاح على رأس الأولويات.

أما **العائق الأول** فهو النموذج السوفياتي نفسه، النموذج الذي كان يطمح إلى تحقيق تنمية سريعة وشاملة لصالح أوسع الجماهير الشعبية وبواسطة تعبئة هذه الأخيرة في إطار حزب وحيد بقيادة «الطبقة العاملة». ودون الخوض في الأسباب القريبة أو البعيدة التي تقف وراء فشل هذا النموذج في تحقيق ما كان يطمح إليه على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي، فإنه من الضروري مع ذلك الإشارة إلى أن سقوط هذا النموذج في مخالب البيروقراطية الإدارية والحزبية، وبالتالي تغييب الديمقراطية بصورة تكاد تكون مطلقة، كان له أكبر الأثر في ما أصاب هذا النموذج من تقوقع وجمود جعلا إصلاحه أو إعادة بنائه مهمة مستحيلة، فكان لا بد أن يتعرض للتفكك والانحلال بمجرد فتح ثغرة فيه. وانهيار هذا النموذج في عقر داره أدَّى إلى انهيار كل الآمال

التي كان يعلقها على الاقتداء به والسير على منواله كثير من الأحزاب والزعماء في الأقطار التي نالت استقلالها بعد الحرب العالمية الثانية، وفي مقدمتها أقطار عربية ذات وزن. إن انهيار هذا النموذج قد أدى بطبيعة الحال إلى سقوط الأطروحات التي كانت تستبعد أو تؤجل الديمقراطية السياسية باسم تحقيق الديمقراطية الاجتماعية والتنمية الشاملة أولاً. لقد اتضح الآن أن العمل من أجل التنمية الشاملة والديمقراطية الاجتماعية على حساب الديمقراطية السياسية لا يؤدي إلا إلى بيروقراطية قاتلة، أولَى ضحاياها: الديمقراطية الاجتماعية نفسها.

وأما **العائق الثاني** الذي كان لا بد أن يخفّ إلى درجة كبيرة تأثيره السلبي في الديمقراطية في الوطن العربي والأقطار الأخرى التي في مثل وضعيته فهو أن انسحاب الاتحاد السوفياتي من مركز القطب المنافس للغرب سيجعل هذا الأخير في غير حاجة إلى «أصدقاء» من النوع الذي نصّبهم من قبل حكاماً على أقطارهم أو ساعدهم على ذلك من أجل أن يكونوا هم وبلدانهم أتباعاً له وحلفاء في صراعه ضد الاتحاد السوفياتي والكتلة التي كانت تسير في ركابه. إن الديمقراطية في الوطن العربي وفي أقطار كثيرة من العالم (الثالث) لم تتضرر فقط من الاقتداء بالنموذج السوفياتي في الحكم والتسيير، بل إنها عانت أيضاً، ولربما بدرجة أكبر، تدخل الغرب بصورة متواصلة ضد الإرادة الشعبية، وبالتالي ضد الديمقراطية في الأقطار التي كان يستتبعها أو يطمح إلى استتباعها في ظل النظام العالمي الذي ظل سائداً

منذ الحرب العالمية الثانية، نظام الحرب الباردة بين القطبين: الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها، والاتحاد السوفياتي وأتباعه (سابقاً). إن غياب الاتحاد السوفياتي كقطب منافس ومصارع للغرب، ولو أنه غياب تضرَّرت منه قضايانا القومية، سيجعل الغرب، بصورة أو بأخرى، أقل حماساً وأقل حاجة لدعم الأوضاع غير الديمقراطية في العالم لعدم توقف مصالحه عليها. إن هذا لا يعني أن الغرب سيتخلى عن إمبرياليته وينقلب إلى مناصر ومدعّم للديمقراطية الحقة خارج حدوده، ومع ذلك لا شيء يمنع من افتراض أنه سيكون أقل حماساً للتدخل في الأقطار «النامية» التي لا يرى أن الوضع فيها يهدد مصالحه، وذلك نظراً إلى غياب منافس له على هذه الأقطار. إن ذلك سيفتح الباب بصورة أوسع من ذي قبل أمام النضال الديمقراطي من أجل الانتقال في هذه الأقطار من دولة الحزب الوحيد والانتخابات الصورية المزيفة إلى دولة المؤسسات الديمقراطية الحقيقية. وهذا شيء يمكن ملاحظته اليوم من خلال ما يجري في أقطار افريقية عديدة من تحركات شعبية واسعة من أجل الديمقراطية، تحركات يختلف موقف الغرب منها عن مواقفه السابقة إزاءها اختلافاً لافتاً للانتباه.

كان ذلك عن الوضع الدولي الجديد الذي من شأنه أن يساعد على إخراج المسألة الديمقراطية في الوطن العربي من وضعية الحصار الذي عانته من قبل. أما عن التطورات التي عرفتها الأقطار العربية نفسها خلال الثمانينيات والتي يصبُّ مفعولها في الاتجاه نفسه، اتجاه

تصفية العوائق التي كانت تمنع قيام الديمقراطية طوال العقود السابقة، فلعل أهمها وأجدرها بالاعتبار هو تطور الدولة العربية الحديثة من دولة قطرية ينظر إليها على أنها تكرس التجزئة إلى دولة «وطنية» تفرض نفسها كواقع لا يمكن القفز عليه ولا إقحامه في أية عملية وحدوية من دون موافقة أهلها ورضاهم. فعلاً، لقد أُجّلت الديمقراطية في الوطن العربي مرتين: مرة أثناء كفاح الأقطار العربية من أجل استقلالها ومرة بعد حصولها على الاستقلال مباشرة. كان الدافع إلى تأجيلها في المرة الأولى هو إعطاء الأولوية للقضية الوطنية، قضية الاستقلال باعتبار أنه لا ديمقراطية تحت الحكم الأجنبي. أما في المرة الثانية فقد كان تأجيلها بدافع إعطاء الأولوية لبناء الاستقلال وتحقيق التنمية، إضافة إلى أن كثيرين من رجال الحركة الوطنية في المشرق العربي كانوا ينظرون إلى الدولة القطرية العربية ككيان مصطنع أنشأه أو كرسه الاستعمار، وأن الكيان الحقيقي الذي يجب النضال من أجله هو كيان الأمة العربية الواحدة، وبالتالي فالأولوية يجب أن تعطى لـ «الوحدة»، إذ الديمقراطية في ظل «التجزئة» إنما هي تكريس لوضع مصطنع أقيم أصلاً ضد إرادة الأمة العربية وضد مطامحها وآمالها. وهكذا أجّلت الديمقراطية في الوطن العربي طوال الخمسينيات والستينيات والسبعينيات بدافع إعطاء الأولوية للقضية الوطنية تارة ولمسألة التنمية حيناً وللقضية القومية حيناً آخر. وفي جميع الأحوال كان الحزب الوحيد، أو التعددية الشكلية مع الانتخابات الصورية، أو «العصبية الغالبة»، بتعبير ابن خلدون، هي

الأسس التي ظل يقوم عليها الحكم في الوطن العربي منذ قيام الدولة «الحديثة» فيه إلى اليوم.

غير أن التطورات التي تجري الآن عربياً ودولياً لم تعد تسمح باستمرار تأجيل الديمقراطية أكثر مما حدث. فالدولة العربية القطرية التي كان ينظر إليها من قبل على أنها كيان مصطنع نشأ بفعل التجزئة التي مارسها الاستعمار أو كرسها قد أصبحت الآن حقيقة دولية، أي جزءاً من النظام العالمي، فضلاً عن أنها باتت كياناً وطنياً، اجتماعياً واقتصادياً، تربطه بأهله مشاعر وطنية قطرية تطغى على المشاعر القومية الوحدوية حتى بين صفوف القوميين أنفسهم. وإذاً فلم يعد من المقبول قط تأجيل الديمقراطية بدعوى أولوية القضية القومية، قضية الوحدة.

وبالمثل فنموذج التنمية السوفياتية الذي يقوم على الحزب الوحيد قد فشل واختفى أو أخذ يختفي، وبالتالي فلم يعد مقبولاً قط تأجيل الديمقراطية بدعوى أولوية التنمية والعدالة الاجتماعية، فلم تعد لا هذه ولا تلك تتنافى مع الديمقراطية، بل لقد أثبتت التجربة أن هذه شرط فيهما. لقد صار ينظر إلى الديمقراطية على أنها الإطار الصحيح للتنمية كما أنها الأرضية الضرورية للعدالة الاجتماعية.

وإذاً فالعوائق التي كانت تحول بالأمس دون إرساء الديمقراطية في الوطن العربي لم تعد تجد اليوم ما يبررها، وبالتالي فالشروط الموضوعية، الداخلية والخارجية، للانتقال إلى الديمقراطية في الأقطار العربية متوافرة

الآن، أو هي في طريقها إلى التوافر. وتبقى الشروط الذاتية، وتتلخص في إرادة الديمقراطية والعمل من أجلها، وهي لا تقل أهمية عن الشروط الموضوعية، بل عليها يتوقف الآن مستقبل الديمقراطية في الوطن العربي. تبقى الشروط الذاتية إذاً، وحولها ستدور الموضوعات التالية.

٣ ــ الإيديولوجيا العربية المعاصرة... وشكوكها حول الديمقراطية

«... والحق أن الباحث لا يمكن إلا أن يلاحظ أن الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر كان في جملته ضداً على الديمقراطية... ومن دون شك فإن الخطوة الأولى في تأسيس الوعي بالديمقراطية هي الكشف عن الكيفية أو الكيفيات التي كانت توظف في تأجيلها أو صرف النظر عنها...».

يمكن إجمال الشروط الذاتية التي لا بد منها لقيام الديمقراطية في بلد من البلدان في عبارة واحدة: إرادة الديمقراطية.

وإرادة الديمقراطية تتوقف على الوعي بضرورتها، والوعي بضرورة الديمقراطية يتوقف قوة وضعفاً على مدى تأصيلها في الفكر والثقافة، وفي المرجعية الحضارية بصورة عامة. والإنسان العربي المعاصر لم يحقق

بعد، على صعيد الوعي، القطيعة الضرورية مع فكر ما قبل الحداثة السياسية. والواقع أن الباحث لا يملك إلا أن يلاحظ أن الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر كان في جملته ضداً على الديمقراطية، إما بصورة صريحة وإما بشكل ضمني. وحين لم تكن الديمقراطية مستهدفة بذاتها مباشرة، فإن تأجيلها أو صرف النظر عنها أو ترجمتها إلى ما ليست هي إياه كان يكفي لإقصائها من دائرة الاهتمامات المؤسسة للوعي. ومن دون شك فإن الخطورة الأولى في تأسيس الوعي بالديمقراطية هو الكشف عن الكيفية أو الكيفيات التي كانت توظف، بصورة أو بأخرى، في تأجيلها أو صرف النظر عنها. وفي ما يلي الكيفيات التي كانت التيارات الإيديولوجية العربية تتخذها سبيلاً إلى الطعن في الديمقراطية أو التشكيك في جدواها.

إذا كان التيار السلفي النهضوي لم يُعادِ الديمقراطية بصورة مطلقة فقد فضل ترجمتها إلى «الشورى»، وهو يعلم أن الشورى في الفقه السياسي الإسلامي تعتبر غير ملزمة، وإنها، فضلاً عن ذلك، من اختصاص «أهل الحل والعقد»، أي رؤساء القوم وأكابرهم. ومع أن رجال السلفية النهضوية لم يتقيدوا صراحة بهذا المفهوم الفقهي للشورى فهم لم يتمكنوا مع ذلك من التعبير عنها بمضمون إيجابي معاصر. وهكذا فالشيخ محمد عبده، مثلاً، يكتفي بالقول إنها تعني غياب ما يسميه بـ «الاستبداد المطلق»، أي «تصرف الواحد في الكل على وجه الإطلاق في الإرادة، إن شاء وافق الشرع والقانون وإن شاء خالفهما». أما ما

يسميه بـ «الاستبداد المقيد» ويعني به «استقلال الحاكم في تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون»، فهو في نظره لا يتعارض مع «الشورى». وفي جميع الأحوال فـ «الشورى» لا تعني عنده أكثر من «مناصحة الأمراء». أمَّا كيفية إجرائها فيقول عنها إنها «غير محصورة في طريق معين، فاختيار الطريق المعين باق على الأصل من الإباحة والجواز». غير أنه لا يتردد في تعيين الطريق الذي يفضله هو شخصياً: ففي مقالة له بعنوان: «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل» نجده يتطلع إلى أن يقوم في الشرق كله «مستبد من أهله، عادل في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خَمْسَ عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر عاماً». ولا يختلف موقف السلفية المعاصرة والجماعات الإسلامية المتفرعة عنها عن موقف الشيخ محمد عبده وغيره من رواد السلفية الحديثة، بل إنها تذهب إلى أبعد من ذلك، إذ تنظر بعين الريبة إلى الديمقراطية بدعوى أنها لا يمكن أن تسفر إلا عن وضع مماثل للوضع القائم، الوضع الذي يستولي فيه على مقاليد الحكم أفراد من «الأقلية المقلّدة للغرب»، الشيء الذي يعني في نظرها استبعاد الأغلبية الساحقة من الجماهير المسلمة.

وإذا كان التيار الماركسي في الفكر العربي قد بنى خطابه السياسي على تسفيه الديمقراطية السياسية، التي لم يكن يرى فيها غير الوسيلة التي تستعملها البرجوازية للاستبداد على الطبقة الكادحة واستغلالها، كما هو معروف في الأدبيات الماركسية، فإن التيار الليبرالي في الفكر النهضوي العربي لم يتردد، على الرغم من رفعه شعار الديمقراطية، في الإعلان عن شكوكه في إمكانية تطبيقها حرة غير مقيدة ولا مشوهة

في بلاد لم تتطور فيها الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية إلى المستوى الذي بلغته في الغرب عندما تولت فيه البرجوازية زمام القيادة. يقول سلامة موسى مثلاً: «إن الديمقراطية نظام في المجتمع قبل أن تكون نظاماً في الحكم، بل هي نظام في الحكم لأنها نتيجة لنظام معين في المجتمع». إنه يعني بذلك أن ظهور الديمقراطية في الغرب كان نتيجة قيام الطبقة المتوسطة في أعقاب انهيار النظام الإقطاعي، ولذلك فهو يطالب بفسح المجال للطبقة المتوسطة العربية كي تنمو وتترعرع حتى يغدو في الإمكان تطبيق الديمقراطية. ولا بد من الإشارة إلى أن هذا الموقف ذاته يردده كثير من دعاة الليبرالية في الوطن العربي في الوقت الحاضر.

ومع أن الفكر القومي العربي لم يستبعد الحرية من لائحة شعاراته، فإن التجارب النيابية، التي عرفتها بعض الأقطار العربية في أوائل الخمسينيات وقبلها والتي كان يطبعها الفساد إلى حد كبير، قد جعلت هذا الفكر لا يتردد في الطعن في الديمقراطية السياسية وجدواها قبل تحقيق الديمقراطية الاجتماعية. وهكذا نقرأ في مشروع الميثاق الذي قدمه جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية في ٢١/٥/١٩٦٢ ما نصه: «إن الحرية السياسية، أي الديمقراطية، ليست هي نقل واجهات دستورية شكلية... إن واجهة الديمقراطية المزيفة لم تكن تمثل إلاّ ديمقراطية الرجعية، والرجعية ليست على استعداد لأن تقطع صلتها بالاستعمار أو توقف تعاونها معه. إن ذلك كله يمزّق القناع عن الواجهة المزيفة ويفضح الخديعة الكبرى في ديمقراطية الرجعية. ويؤكد عن يقين أنه لا معنى للديمقراطية السياسية أو للحرية في صورتها السياسية من غير الديمقراطية الاقتصادية أو الحرية في صورتها الاجتماعية».

وليست الديمقراطية الاجتماعية وحدها هي التي يجب أن تسبق الديمقراطية السياسية، في نظر الفكر القومي، بل إن الأولوية المطلقة، بالنسبة إلى هذا الفكر هي للقضايا القومية. ولا يتردد مفكر قومي بارز من الشام في تقرير أن «حرية التعبير والتفكير التي ينبغي أن تتاح ضمن المجتمع العربي السائر في طريق الديمقراطية الصحيحة هي الحرية التي لا تتعدى الأهداف الأساسية للديمقراطية ولا تتناقض مع المبادىء الكبرى للحياة القومية. ومعنى ذلك بوضوح أن حدود الحرية في مجتمعنا العربي ينبغي أن تكون في حدود الدعوة القومية».

هل نضيف إلى ما تقدم ما نسب إلى بعض زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ من أنهم لم يترددوا في التصريح أثناء الحملة الانتخابية التي كانت ستنقلهم إلى السلطة في الجزائر بأنهم سيوقفون العمل بالديمقراطية عندما يتسلمون السلطة، هل نضيف هذا إلى ما تقدم ونستخلص النتيجة «الاستقرائية» التالية، وهي أن كل تيار إيديولوجي مهيمن يطالب بالديمقراطية أثناء وجوده في المعارضة، يعتبر نفسه الممثل الوحيد للشعب وأنه من حقه بالتالي، إن لم يكن من واجبه، الاستئثار بالسلطة والاستبداد بالحكم.

وإذا كانت هذه «النتيجة» لا ترقى إلى مستوى القاعدة العامة، فإن المرء لا يستطيع أن يتجاهل أن هناك فعلاً في خطاب الفكر العربي المعاصر تساؤلات تعبّر عن شكوك واضحة وإحراجية في إمكانية تطبيق الديمقراطية في مجتمع لم يتطور بعد إلى مستوى المجتمع الصناعي

الرأسمالي، هذا إضافة إلى تساؤلات تطرح إشكالية إقرار الديمقراطية الحقيقية في إطار دولة تابعة واقتصاد تابع. وهناك من لا يتردد في تبني الرأي القائل إن الأرضية الاجتماعية والاقتصادية في الشرق الأوسط ما زالت تفتقر إلى العمق الذي يؤهلها لتحمل الديمقراطية السياسية ويجعلها قادرة على أداء وظيفتها التاريخية. لنضف أخيراً، وليس آخراً الشكوك التي تطرح إمكانية قيام الديمقراطية في مجتمع ذي اقتصاد رَيْعِي يقوم على عائدات النفط، أو على عائدات العمال المهاجرين والهبات والإعانات والقروض مما يجعل الدولة، أعني مَنْ على رأسها، دولة تنفق وتعطي وتمنح من الريع وما في معناه بدل أن تأخذ من القوى المنتجة في المجتمع بواسطة الضرائب ما تغطي به حاجاتها. ومعلوم أن المطالبة بمراقبة تصرف الدولة في المداخيل الضريبية كانت في أوروبا هي المنطلق للعملية الديمقراطية.

شكوك قائمة... لا بد من العمل على تبديدها.

٤ ــ تبديد الشكوك في الديمقراطية

«... أما القول إن الديمقراطية تحتاج إلى «نضج الشعب» حتى لا تنقلب إلى فوضى، وإنه بالتالي يجب تأجيلها إلى أن يتحقق «النضج»، فهو قول ينسى أويتناسى بأن نضج الشعب للديمقراطية لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال ممارسة الديمقراطية...».

لا جدال في أن المطالبة بالديمقراطية في الوطن العربي آخذة في الاتساع منذ بداية الثمانينيات، وذلك إلى درجة يمكن القول معها إنه الشعار الوحيد الذي يرفع اليوم جهاراً دون أن يشعر رافعوه بالحاجة إلى الدفاع عن مصداقيته ومشروعيته، بل ولا حتى إلى شرح مضامينه. ومع ذلك، فإن المرء لا يملك إلا أن يلاحظ أن معظم الذين يرفعون هذا الشعار ويتحمسون له لا يصدرون جميعاً عن وعي عميق بضرورة الديمقراطية، ولا بالتضحيات التي لا بد منها لتحقيقها، بقدر ما

يصدرون عن رغبات آنية ظرفية لا شيء يضمن استمرارها بعد زوال حوافزها المباشرة. هناك من يطالب بالديمقراطية، فقط تحت ضغط الرغبة في التخلص من حكم القبيلة أو الطائفة أو الحزب الوحيد أو حكم العسكر أو الحكم الفردي المستتر وراء الأحزاب الصورية والانتخابات غير الحرة ولا النزيهة. وهناك من يطالب بالديمقراطية، فقط لأنه في المعارضة ولكن دون أن يعني ذلك أنه مستعد لممارستها وهو في الحكم. وهناك من يطالب بالديمقراطية وهو لا يفكر إلا في مظهر أو مظهرين من مظاهرها كاحترام حقوق الأقليات أو ضمان الحرية الاقتصادية. وهناك من يطالب بالديمقراطية دون أن يخفي تخوفه من أن تؤدي إلى نجاح تيار يستقطب الآن أغلبية السكان التي هو ليس منها.

وإذاً فالديمقراطية ما زالت تحتاج إلى تأسيس في الوعي العربي المعاصر، ما زالت في حاجة إلى جعلها تتحول، داخل الوعي العربي، من قضية تحيط بها شكوك إلى قناعة لا تتزعزع، كقناعة العقل بالضروريات البديهية. فكيف نعمل على تحقيق هذه المهمة الصعبة؟

من الأمور التي ساهمت في هذه الدرجة أو تلك على جعل الديمقراطية غير مؤسسة في الوعي العربي، بل في تشويه سمعتها، ما تعرضت له التجارب النيابية التي عرفها الوطن العربي من تشويه وتزوير، هذا فضلاً عن عيوب النظام البرلماني نفسه، العيوب التي تزداد

وتتضخم بسهولة عندما يتعلق الأمر بمجتمعات لم تتطور الأوضاع فيها بعد إلى المستوى الذي يتطلبه التطبيق ـ السليم نسبياً ـ للنظام الديمقراطي. غير أن فساد تجارب برلمانية معينة مثلها مثل عيوب الديمقراطية نفسها، مهما اتسعت وتضخمت، لا ينبغي اتخاذها ذريعة للكفر بالديمقراطية نفسها، ذلك لأنه ليس هناك من بديل للديمقراطية إلا الاستبداد والدكتاتورية. ليس هناك من خيار ثالث: هناك فقط إما عيوب الديمقراطية وإما عيوب الاستبداد والدكتاتورية. أما عيوب الديمقراطية فيمكن التخفيف منها بواسطة مزيد من الديمقراطية، وأما عيوب الاستبداد والدكتاتورية فهي لا تقبل التخفيف إلا بالتخلي عنهما والجنوح نحو الديمقراطية. أما «المستبد العادل» أو «الزعيم الملهم» ـ الكارزمي ـ فهو وإن وُجد، والزمان لا يجود به إلا نادراً، فلا شيء يضمن أن الذي سيأتي بعده سيكون على شاكلته أو يحافظ على نهجه. إن البداهة العقلية تقتضي، إذاً، الاقتناع بأنه ليس من الحكمة المراهنة على الذي قد يأتي ولا يأتي. إن المراهنة الوحيدة المضمونة النتائج ـ مهما طال الزمن وتشعب النضال من أجلها ـ هي المراهنة على الديمقراطية لا غير.

على أن الديمقراطية لا تعني النظام النيابي وحسب حتى نشكك فيها جملة وتفصيلاً بسبب ما قد يشوب هذا النظام من عيوب أو يتعرض له من تشويه. إن الديمقراطية تقتضي، أولاً وقبل كل شيء، احترام حقوق الإنسان، حقوقه الديمقراطية كحرية التعبير، وحرية إنشاء

الجمعيات والأحزاب، وحرية التنقل، والحق في الشغل، وفي المساواة والعدل ودفع الظلم، إلخ... وهذه الحقوق الديمقراطية لا تقبل التأجيل ولا التفويت وهي سابقة على النظام النيابي ومستقلة عن نزاهة الانتخابات أو عدم نزاهتها وعن فساد الحياة البرلمانية أو عدم فسادها. ومن المؤسف حقاً أن يلاحظ المرء سكوت الناس عندنا عن مصادرة هذه الحقوق، حقوق الإنسان والمواطن، باسم هذا الشعار أو ذاك، أو بسبب الخوف واللامبالاة، مما يعني أن حقوق الإنسان ما زالت هي الأخرى في حاجة إلى تأسيس في الوعي العربي، فضلاً عن الحاجة إلى تأصيلها في السلوك الفردي والجماعي، وفي التربية والتعليم وفي مرافق الحياة الاجتماعية كافة.

أما الدعوى القائلة بأن الديمقراطية السياسية لا يستقيم أمرها إلا في ظل الديمقراطية الاجتماعية، فهي دعوى أثبتت التجربة بطلانها. إن إلغاء الديمقراطية السياسية باسم الرغبة في تحقيق الديمقراطية الاجتماعية أولاً، لم يسفر إلا عن استفحال البيروقراطية واستشراء الاستبداد وتفشي الجمود الفكري والعقائدي والعجز عن الوفاء حتى بأكثر حاجات العيش إلحاحاً كالمواد الغذائية. هذا بينما نجحت الديمقراطية السياسية في تحقيق الديمقراطية الاجتماعية حيثما وقع الاختيار على هذه الأخيرة كما في الدول الاسكندنافية. وإذاً فالوضع الصحيح للمسألة هو أن يقال: إن الديمقراطية السياسية هي إطار تنظيمي للحقوق الديمقراطية والنظام السياسي الذي يحترمها ويخدمها. أما

الديمقراطية الاجتماعية فهي اختيار اقتصادي أثبتت التجربة أنه لا يمكن تحقيقه مع غياب الديمقراطية السياسية.

أما القول بأن الديمقراطية تحتاج إلى «نضج الشعب» حتى لا تنقلب إلى فوضى، وانه بالتالي من الضروري تأجيلها إلى أن يتحقق هذا «النضج»، فهو قول يمكن دفعه والرد عليه بأن «نضج الشعب» للديمقراطية لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال ممارسة الديمقراطية، تماماً مثلما أنَّ الطفل لا يتعلم المشي إلا من خلال ممارسة المشي نفسه. إن الاستئثار بالسلطة مهما حَسُنَت النوايا، ونادراً ما تكون كذلك، لا يمكن أن يؤدي إلى «نضج الشعب»، بل بالعكس: إن الاستئثار بالسلطة يؤدي دائماً إلى خنق إمكانيات التفتح والنضج في الفرد والجماعة. أضف إلى ذلك أن المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي ترزح تحت وطأتها الأقطار العربية لا يمكن التستر عليها ولا قمع الإحساس بها ومعاناتها بالاستبداد. إن المشاركة الشعبية في إطار ديمقراطي سليم هي وحدها القادرة على تجنيد الطاقات والإمكانيات كافة للعمل من أجل التغلب على المشاكل والصعوبات في جو من المسؤولية وتحمل ما يلزم من أعباء.

أما بالنسبة إلى علاقة الديمقراطية بالأهداف القومية، فليس ثمة شك في أن تأجيل الديمقراطية أيام الكفاح الوطني من أجل الاستقلال كان يجد تبريره في أن الديمقراطية لا يمكن أن تكون سليمة وحقيقية في ظل الحكم الأجنبي، وأنها فضلاً عن ذلك قد يستخدمها هذا

الأخير لتعميق وجوده وإطالة مدته. وإذا كان هذا التبرير يجد سنده في المنطق الوطني نفسه، فإن تأجيل الديمقراطية في أقطار مستقلة بدعوى تعبئة الرأي العام كله من أجل «الوحدة» وعدم فسح المجال لخصومها للعمل ضدها، فهي دعوى لم تكن مبررة دائماً التبرير الكافي. ومهما يكن فقد أثبتت التجربة اليوم أن الديمقراطية قد باتت ضرورة قومية بقدر ما هي ضرورة وطنية قطرية.

هي ضرورة قومية لأن الوحدة العربية، أياً كان شكلها ومداها، غدت تفرض نفسها اليوم أكثر من أي وقت مضى، في عالم أصبحت سمته الأساسية التكتلات الاقتصادية والسياسية الجهوية والقطرية، وهي لم تعد مجرد شعار إيديولوجي، بل إنها اليوم ضرورة حيوية للعرب جميعاً، أعني للأقطار العربية كأقطار لم يعد يستطيع أيٌّ واحد منها القيام بمفرده بالتنمية المطلوبة وضمان الضروريات من أمن إقليمي وحل لمشكلة المياه والغذاء، إلخ. غير أن الوحدة العربية المنشودة، بل الضرورية، لا يمكن إنجازها اليوم إلا من خلال الديمقراطية وبواسطتها. إن الوحدة الممكنة اليوم هي تلك التي تُبنى لَبِنَةً لَبِنَةً من خلال الترابط والتشارك والتنازل المتبادل، بين الأقطار العربية، في إطار علاقات ديمقراطية بينها. ومن هنا فإن مقولة «إقليم القاعدة» يجب أن تترك مكانها لما سبق أن عبّرنا عنه بـ «القطر النموذج» الذي يكتسب دوره كنموذج مما يتوافر فيه من حياة ديمقراطية سليمة.

والديمقراطية ضرورة قومية ووطنية وقطرية في آن واحد. ذلك لأنّه

إذا كان الوطن العربي وطناً واحداً فعلاً، فإن هذه الوحدة قائمة على التعدد أساساً. فما يميز الوطن العربي هو التنوع داخل الوحدة، وهو تنوع لا يقتصر على تعدد الأقطار العربية، بل هو تنوع داخل القطر الواحد، بل داخل المحافظة الواحدة، داخل العشيرة الواحدة. أضف إلى ذلك، التعدد الراجع إلى المرحلة الانتقالية التي يجتازها الوطن العربي والتي يتعايش فيها القديم والجديد في مختلف المجالات. وهكذا فالديمقراطية ضرورة قومية ووطنية وقطرية لأنها الوسيلة الوحيدة التي بإمكانها أن تحقق الاندماج القومي على صعيد القرية والمدينة والقطر والوطن العربي ككل.

فعلاً، تؤدي الديمقراطية إلى قيام صراعات، ولكنها صراعات أفقية، أي طبقة ضد طبقة أو إيديولوجيا ضد أخرى أو عقلية ضد عقلية، والنتيجة في مثل هذا الصراع هي ظهور الجديد من جوف القديم والوصول إلى نتائج جديدة، وبالتالي تحقيق تقدم. أما غياب الديمقراطية فهو لا يؤدي إلى انتفاء الصراع وإنما يصرفه إلى القوالب العتيقة كالقبيلة والطائفة مما يجعل منه صراعاً عمودياً، حيث يقف الفقير والغني في صف ليقاتلا الفقير والغني في الصف الآخر، مما يجعل من الصراع فتنة واقتتالاً وتدميراً للذات.

وإذاً فالديمقراطية بالنسبة إلى الأمة العربية ليست قضية سياسية وحسب، بل هي قضية قومية أساساً، قضية الاندماج بين مختلف التنوعات في الوطن العربي، وهي أيضاً قضية تاريخية ـ إن صح القول ـ

لأنها هي وحدها التي توفر الشروط الضرورية التي تجعل الصراعات الاجتماعية تنتهي إلى تقدم، إلى ظهور الجديد من جوف القديم.

٥ ــ الدولة التي تبتلع المجتمع...

«... وهكذا فالدولة، أعني السلطة الحاكمة، هي التي أنشأت لنفسها المؤسسات التي تحتاج إليها، وهي التي تغذيها وتوجهها وتمنحها السلطة والنفوذ. هذه الدولة تبتلع المجتمع المدني فلا تترك مجالاً لقيام مؤسسات خارج الدولة، فكل المؤسسات هي امتداد للمؤسسة ــ الأم: الدولة...».

عرضنا في البحوث السابقة لحملة من العوائق الإيديولوجية التي حالت دون تأسيس الوعي بالديمقراطية في الفكر العربي المعاصر تأسيساً يبلور الوعي بضرورة الديمقراطية في إرادة سياسية وقناعة فكرية. بيد أن العوائق التي تقف في وجه الديمقراطية ليست نظرية إيديولوجية وحسب، بل هناك واقع «الدولة العربية الحديثة» نفسها، بناها ومؤسساتها. إن تحليل هذا الواقع من زاوية علاقته بالديمقراطية أمر لا

بد منه لتعميق وعينا بالعوائق التي تواجه الانتقال إلى الديمقراطية في الوطن العربي.

كيف تبدو الدولة العربية الحديثة من منظور الديمقراطية؟

غني عن البيان القول إن الدولة الحديثة قد قامت في معظم الأقطار العربية أثناء خضوعها للاستعمار الأوروبي. فقد نُقلت إلى هذه الأقطار مؤسسات اقتصادية وإدارية وسياسية وثقافية من جنس تلك التي كانت قائمة في الدولة المستعمرة، مؤسسات الديمقراطية الليبرالية. والظاهرة التي يجب لفت الانتباه إليها هنا هي أنه بينما نشأت المؤسسات الليبرالية الديمقراطية في الدولة الأوروبية الحديثة بفعل تطور داخلي وبموازاة مع نشوء وتطور هذه الدولة نفسها، مما أدى في نهاية المطاف إلى قيام مجتمع مدني مستقل عن المجتمع السياسي (الدولة)، مجتمع قوامه مؤسسات اقتصادية (شركات، مصارف...) واجتماعية (نقابات، جمعيات..) وسياسية (أحزاب ومجالس منتخبة...) وثقافية (مدارس ومعاهد ووسائل الإعلام ونشر الثقافة...)، بينما حدث هذا في أوروبا نجد أن بنى الدولة الحديثة في الأقطار العربية ـ والبلدان المستعمرة سابقاً بكيفية عامة ـ قد غرستها غرساً، وبالقوة أحياناً، الدولة المستعمرة. وهكذا فالدولة، أعني السلطة الحاكمة، هي التي أنشأت لنفسها المؤسسات التي تحتاج إليها، وهي التي تغذيها وتوجهها وتمنحها السلطة والنفوذ. أما المضمون الديمقراطي الليبرالي لهذه المؤسسات فقد امتصته الدولة امتصاصاً، فصارت الديمقراطية لا تمارس إلا على

مستوى رجالاتها (السلطة الاستعمارية والجاليات الأوروبية).

وعندما استقلت الأقطار العربية حدث فيها ما حدث في معظم البلدان الحديثة بالاستقلال: لقد ورثت الحركة الوطنية التي حققت الاستقلال بنى الدولة الحديثة التي غرسها المستعمر، فكان الاستقلال عبارة عن «تأميم» هذه البنى بتسلم السلطة وحلول حكام وموظفين من أهل البلد مكان الحكام والموظفين الأجانب. أما العلاقات بين الدولة والمجتمع فقد بقيت تسري في القوالب نفسها التي كانت تسري فيها سلطة دولة الاستعمار، قوالب وأجهزة مهمتها احتواء المجتمع والهيمنة عليه. وفي الأقطار التي مورست فيها الحياة البرلمانية (مصر وسوريا والعراق ثم المغرب والأردن) خضعت هذه الممارسة للقوالب والأجهزة ذاتها سواء في مرحلة الانتخابات أو داخل البرلمانات، **مما جعل «التجربة الديمقراطية» فيها تجربة تمارسها الدولة على المجتمع لمراقبته، وليس وسيلة تمكن المجتمع من مراقبة الدولة.**

لقد كان من الطبيعي أن تنكشف عورات هذه الديمقراطية التي تهيمن الدولة بواسطتها على المجتمع، عند أول هزة وأول أزمة. وتأتي الحرب العربية ـ الإسرائيلية سنة ١٩٤٨ التي انهزمت فيها الجيوش العربية التي كانت تسيّرها حكومات أفرزتها «الديمقراطية» المشار إليها، تأتي هذه الحرب لتشكل إدانة صريحة لهذه «الديمقراطية»، لحكوماتها وبرلماناتها ومؤسساتها... وكل شيء فيها ومنها. ويأتي رد فعل الجيوش

العربية المنهزمة من خلال حركة «الضباط الأحرار» في مصر الذين استولوا على السلطة بهدف تحقيق ما عجزت الحكومات التي ورثت دولة الاستعمار عن تحقيقه: إنشاء دولة وطنية قوية قادرة على مواجهة الاستعمار والصهيونية واستكمال السيادة وتحقيق الاستقلال الاقتصادي... إلخ. ومن أجل الإسراع في إنجاز هذه المهام رأى «الضباط الأحرار» أنه لا بد من البدء بـ «تطهير» الحياة السياسية من المناورات والمنافسات البرلمانية والحزبية. وسواء كانت هذه الرؤية مبررة فعلاً وصادقة حقاً، أو لم تكن، فإن النتيجة واحدة، وهي قيام «دولة العسكر» التي تحتوي المجتمع وتهيمن عليه مستعملة في ذلك الأجهزة السلطوية القائمة نفسها والتي منحها النظام العسكري مزيداً من النفوذ ومزيداً من التغلغل في جسم المجتمع.

ومع دخول دولة «الضباط الأحرار» في مواجهة علنية مع الاستعمار والصهيونية وجدت مصر نفسها (وبالتبعية سوريا والأردن وإلى حد ما العراق) تعيش في «حالة حرب»، أعني أنها تعاني انعكاسات حالة الحرب على المجتمع ككل، على الاقتصاد والاجتماع والسياسة والفكر والثقافة. وشيئاً فشيئاً، تلتقي مصر مع الاتحاد السوفياتي ـ سابقاً ـ في صف واحد، في مواجهة الاستعمار والإمبريالية. وهكذا أصبحت الدولة السوفياتية ـ دولة الزعيم والحزب الواحد ـ تقدم لمصر ولكثير من البلدان المستعمرة سابقاً ـ نموذجاً «آخر» جديداً مناقضاً للنموذج الذي تقدمه الدولة الليبرالية الاستعمارية، نموذجاً قوامه المركزية الشديدة

والتخطيط الاقتصادي والتوجيه الثقافي والإيديولوجي، نموذجاً يبتلع المجتمع المدني: أعني لا مكان فيه لمؤسسات تقع خارج الدولة، فكل المؤسسات امتداد للمؤسسة ـ الأم: الدولة. والفرق الوحيد بين النموذج السوفياتي وبين نسخه خارج المعسكر الشيوعي هو أن النموذج الأصل قوامه حزب (الحزب الشيوعي) له دولة وجيش، اما في نسخه، سواء في مصر أو غيرها، فالجيش هو الذي له دولة وحزب.

وإلى جانب «دولة العسكر» التي أغلقت الباب أمام الديمقراطية باسم «الثورة» كان هناك ما يمكن وصفه ب «الدولة التقليدية» التي يقوم كيانها على توظيف الأمر الواقع (مع استثمار العقيدة والقبيلة والغنيمة) في الإمساك بالسلطة المطلقة، والحرص بالتالي على تحجيم المجتمع في إطاره التقليدي والحيلولة دون قيام المؤسسات الحديثة من جمعيات ونقابات وغيرها من مؤسسات المجتمع المدني.

وهناك إلى جانب «دولة الثورة» و«الدولة التقليدية» دول شبه ديمقراطية. إن غياب الديمقراطية في هذه الدول ليس غياباً مطلقاً، إذ توجد منها مظاهر معينة، ولكن ذلك لم يكن ليمنع الحكم الفردي في هذه البلدان من الكشف عن وجهه بوضوح، من حين إلى آخر، خصوصاً عندما تنجح القوى الحية في البلاد في توظيف ذلك الهامش من الديمقراطية في طرح القضايا الجوهرية السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

هنا، في هذين الصنفين الأخيرين يمكن المرء أن يلمس بسهولة دور

الإمبريالية العالمية في إعاقة تطور الأوضاع في اتجاه إرساء الحكم الديمقراطي، وهو الدور الذي لا يختلف في جوهره عن الدور التخريبي الذي قامت به إزاء «دولة الثورة» ومشروعها التحريري الإنمائي. وفي كلتا الحالتين كانت الضحية الأولى والأخيرة هي مؤسسات المجتمع المدني.

كانت الضحية الأولى لأن «دولة الثورة» مثل «الدولة التقليدية» و«الدولة شبه الديمقراطية» لم تكن تتحمل قيام مؤسسات حقيقية مستقلة تزاحم بجد المؤسسات التي تركب عليها (العسكر، الحزب الوحيد، القبيلة، الطائفة، الأحزاب المصطنعة...). وكانت الضحية الأخيرة لأن الدور التخريبي الذي قامت به الإمبريالية سواء إزاء المشروع الوطني التحرري في «دولة الثورة» أو إزاء التطور الديمقراطي الصحيح، في الصنفين الآخرين، قد انعكس أثره السلبي بقوة على عملية تكوُّن النخبات وتراكم فعالياتها وذلك بما كرسه من الفشل والإحباط وانسداد الآفاق في صفوف أجيال النخبات. ومعلوم أن المجتمع المدني، الذي هو مجال الممارسة الديمقراطية، إنما تبنيه النخبات العصرية التي نجحت في شق طريقها لتحقيق مشاريعها وطموحاتها واكتساب ما يكفي من القوة والخبرة، مما يؤهلها لمأسسة نشاطها واستقطاب القوى الحية الأخرى، وبالتالي تكريس الديمقراطية وقيادة مسيرة التحديث. وتلك ملاحظة تقودنا إلى الحديث عن النخبات وتعاقبها في الوطن العربي.

٦ ــ المجتمع المدني والنخبات في الوطن العربي

«... وتضيق منجزات هذه النخبة التي تحتكر الدولة والقطاع العام عن استيعاب الأفواج الجديدة من الباحثين عن الشغل... فيبدأ النقيض الجديد في التكوّن على شكل نخبات جديدة تقفز إلى السطح وكأنها على موعد تاريخي مع فشل النخبة الحاكمة...».

إذا كان من الجائز، أو حتى من الطبيعي أو الضروري، أن يختلف الباحثون حول تعريف «المجتمع المدني»، فإن هناك واقعة أساسية وبديهية لا يمكن أن تكون موضوع خلاف، وهي أن المجتمع المدني هو، أولاً وقبل كل شيء، **مجتمع المدن**، وأن مؤسساته هي تلك التي ينشئها الناس بينهم في المدينة لتنظيم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، فهي إذاً مؤسسات إرادية أو شبه إرادية يقيمها الناس وينخرطون فيها أو يحلُّونها أو ينسحبون منها، وذلك على

النقيض تماماً من مؤسسات المجتمع البدوي/ القروي الذي تتميز بكونها مؤسسات «طبيعية» يولد الفرد منتمياً إليها مندمجاً فيها لا يستطيع الانسحاب منها مثل القبيلة والطائفة... إلخ. وإذاً فالبحث في حضور أو غياب مؤسسات المجتمع المدني في قطر من الأقطار لا بد من أن ينطلق من النظر في وضعية المدن في ذلك القطر: هل هي التي تهيمن على المجتمع باقتصادها ومؤسساتها وتقاليدها وتراثها... أم أن المجتمع البدوي/ القروي هو السائد بمؤسساته وتقاليده وسلوكياته وقيمه وفكره؟

أعتقد أنه، في ما يخص الوطن العربي، كان الأمر وما يزال واضحاً لا يحتاج إلى بيان: كانت البادية والأرياف وما زالت هي المهيمنة بمؤسساتها وسلوكياتها وتقاليدها وعقليتها، فضلاً عن هيمنتها الديمغرافية، ليس في الجبال والسهول والصحارى والقرى والأرياف وحسب، بل في المدن نفسها التي تتكون الأغلبية الساحقة من سكانها من الوافدين عليها ضمن موجات متواصلة من «الهجرة من البادية إلى المدينة».

سنغض الطرف هنا عن تاريخ العلاقة بين المدينة والبادية في الوطن العربي، وهي العلاقة التي تشكّل محور تحليلات ابن خلدون، كما هو معروف، وسنحصر اهتمامنا هنا في الوطن العربي الحديث الذي تشكل مع بداية مرحلة الاستعمار، المرحلة التي برزت فيها المدينة العربية الحديثة، إما حول المدن القديمة وإما خارجها، وسنركّز على ما

يهم موضوعنا بالدرجة الأولى وهو نشوء النخبات وتطورها، ذلك لأن مؤسسات المجتمع المدني ليست في حقيقة الأمر إلا الأطر الاجتماعية التي تنتظم فعاليات النخبات الحديثة السياسية والاقتصادية والثقافية.

لقد غرس الاستعمار في الأقطار التي احتلها بنى الدولة الأوروبية الحديثة، أعني مؤسساتها الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية، فَعَمِلَ بذلك على فسح المجال لقيام نخبات حديثة انبثق الجيل الأول منها من صفوف الأرستقراطية المدينية التقليدية خاصة، إذ كانت أكثر اتصالاً واحتكاكاً بالمستعمر ومؤسساته. ومع النمو النسبي السريع الذي عرفته هذه النخبة، ومع تطور وعيها الوطني والاجتماعي والاقتصادي بالارتباط بحركة التحرر من الاستعمار في العالم، برزت هذه النخبة لتشكل النقيض الذي أفرزه «التحديث الاستعماري» من جوفه وجوف المجتمع التقليدي، والذي سيقود النضال الوطني من أجل الاستقلال. ومع أن مضمون «الاستقلال» كان ينصرف أولاً، وقبل كل شيء، إلى استرجاع السيادة الوطنية، فإنه لا بد من الأخذ بعين الاعتبار الفرق بين مشروع هذه النخبة الجديدة وبين رد الفعل الشعبي الذي قادته النخبة التقليدية، البدوية أساساً، التي وقفت في وجه الغزو الاستعماري لدى بدايته: لقد تحركت هذه النخبة التقليدية بدافع واحد هو رد الغازي الأجنبي والحفاظ على الوضع القائم كما هو، وضع المجتمع التقليدي، غير «المدني»، مجتمع القبيلة والطائفة ودولتهما. أما النخبة الحديثة التي أفرزها التحديث الاستعماري، والتي قامت تطالب بالاستقلال، فلقد

كانت تحمل مشروعاً تحديثياً قوامه إضفاء الطابع الوطني على المؤسسات والبنى الحديثة التي حملها معه الاستعمار، ثم تنميتها لتشمل وتؤطر فعاليات المجتمع بأسره، وبكلمة واحدة كانت تحمل مشروع تأسيس دولة حديثة وإرساء مؤسسات المجتمع المدني.

ودون الدخول في تفاصيل لا حاجة إلى التذكير بها هنا، نركّز فقط على واقعة أساسية تنتظم عملية التطور الاجتماعي الذي عرفته الأقطار العربية منذ النضال من أجل الاستقلال إلى اليوم. هذه الواقعة هي **تعاقب النخبات بوتائر سريعة على شكل «النقيض الذي يخرج من جوف الشيء»**. هذا التعاقب الذي يمكن أن نرسم له الصورة التخطيطية العامة التالية:

هناك أولاً النخبة التي قادت الحركة الوطنية من أجل الاستقلال والتي خرجت، كما قلنا، من جوف الأرستقراطية المدينية التقليدية بفعل «صدمة الحداثة» الناجمة عن الاحتكاك بالغرب (الغرب المستعمر والغرب النموذج والمثال ـ في آن واحد). هذه النخبة التي عملت على تجنيد «الشعب» وتوعيته وساهمت في نشر التعليم الحديث في صفوفه... إلخ، سرعان ما ستجد نفسها أمام نقيض يخرج من جوفها، أعني من داخل الحركة الوطنية التي تتولى قيادتها، نقيض تقوده عناصر لا تنتمي إلى دائرة الأرستقراطية المدينية التقليدية، بل هي في الغالب من الفئات التي سكنت المدن في إطار الهجرة الحديثة من البادية إلى المدينة التي عرفت منطلقها مع بداية المرحلة الاستعمارية. يتعلق الأمر

أساساً بنخبة جديدة تقف في الصف الثاني وراء النخبة القيادية لتطالب بالانتقال بالنضال الوطني من مجرد العمل السياسي السلمي، «المدني» الحزبي، إلى المواجهة والصدام (مظاهرات، إضرابات، مقاومة مسلحة)، فتسير الأمور في هذا الاتجاه وتتولى النخبة الجديدة قيادة «العنف الوطني»، فتكتسب بذلك مكانة وشرعية تمكنانها من مزاحمة النخبة القديمة على قيادة الحركة الوطنية ومشروعها التحرري مزاحمة جدية.

ومع نيل الاستقلال تدخل العلاقة بين النخبتين في تناقض صريح، أساسه هذه المرة ليس الاختلاف حول طريقة مواجهة المستعمر، بل اختلاف الموقع والمنزلة على صعيد السلم الاجتماعي وما يرتبط بهما من مصالح ومكاسب توفرها دولة الاستقلال. لقد تسلمت النخبة المنحدرة من الأرستقراطية المدينية مقاليد الأمور في دولة الاستقلال، وكان ذلك أمراً طبيعياً لأنها وحدها كانت المؤهلة لذلك بحكم خبرتها السياسية وموقعها الاجتماعي ومستواها الثقافي، وأيضاً بحكم علاقتها «السلمية» ـ أو التي أصبحت كذلك ـ مع الدولة «المانحة» للاستقلال على مائدة المفاوضات. وتنهمك هذه النخبة، الحاكمة غداة الاستقلال، في عمليتين متناقضتين: تعزيز مواقعها الاقتصادية والمؤسساتية، السياسية والثقافية، الشيء الذي سيعمق الهوة ويذكي التناقض بينها وبين النخبة الناشئة، النخبة «النقيض» من جهة، والعمل من جهة أخرى من أجل تلبية بعض المطالب الشعبية الملحة، وبكيفية

خاصة على مستوى التشغيل والتعليم، الشيء الذي يمد النخبة «النقيض» بروافد جديدة تتطلع هي الأخرى إلى مواقع أفضل ومنازل أعلى.

وإذا أضفنا إلى هذا وذاك ضغوط «الاستعمار الجديد»، الذي كان يقيم العراقيل تلو العراقيل أمام دولة الاستقلال ويحول دونها ودون تحقيق مشروعها الوطني، أدركنا كيف أن الاختلاف حول طريقة مواجهة الاستعمار سيقفز على السطح مرة أخرى ليقدم للصراع حول المواقع والمنازل غطاء إيديولوجياً مستمداً من «الفكر الوطني» الذي أصبح الآن يتغذى أكثر من أي وقت مضى من إيديولوجيا حركة التحرر الوطني العالمية ذات الميول الثورية والاتجاه الاشتراكي. وهكذا تأتي الخطوة العملية مبررة، فيقوم «الضباط الأحرار» في الجيش أو «العناصر الراديكالية» في الحزب بالاستيلاء على السلطة، في الدولة أو الحزب أو فيهما معاً، ناطقين باسم النخبة الجديدة (القروية البدوية الأصل) التي ينتمون إليها، والتي أصبحت «وحدها» تمثل الشعب، متخذين منها وسيلتهم «المَدينيّة» لبسط الهيمنة على جسم المجتمع كله.

وتدور عملية التطور دورة أخرى مماثلة تذكرنا بالدورة الخلدونية: تنهمك النخبة الحاكمة بعسكرييها ومدنييها في مزاحمة النخبة القديمة على مواقعها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية وانتزاعها منها، كلاً أو بعضاً، وخلق مواقع ومنازل جديدة لأعضائها وأنصارها من جهة، وفي الوقت نفسه تنصرف، من جهة أخرى، إلى «البناء

والتشييد»، إلى إنشاء بنى جديدة صناعية وفلاحية وثقافية في جو من الصخب الإعلامي توظف فيه شعارات الإيديولوجيات الثورية، فتكون النتيجة تعميم الوعي الاجتماعي بالفوارق الطبقية واحتكار المواقع... إلخ.

وتضيق منجزات هذه النخبة التي أصبحت تحتكر الدولة والقطاع العام، تضيق عن استيعاب الأفواج الجديدة من الباحثين عن الشغل وفي مقدمتهم خريجو الجامعات والمعاهد العليا...، فيبدأ «النقيض» الجديد في التكون على شكل نخبات جديدة تقفز إلى السطح وكأنها على موعد تاريخي مع فشل النخبة الحاكمة صاحبة «دولة الثورة» في تحقيق شعاراتها والتزاماتها، وبالتالي دخولها في أزمات اقتصادية وسياسية تزيدها المديونية الخارجية الثقيلة المتورّمة باستمرار استفحالاً واستشراء، فلا تجد النخبة الحاكمة ما تواجه به المطالب الشعبية إلا الإمعان في «القمع» الذي لم تعد تبرره الشعارات الوطنية الثورية كما كان الشأن من قبل، فترتفع أصوات تطالب بالديمقراطية، وهي في الغالب منبعثة من صفوف النخبات القديمة المزاحة عن السلطة، أو من فروعها وامتداداتها التي لم تَنَلْ بعد نصيباً منها، إلى جانب أصوات أوسع مدى وأقوى دوياً، في الوقت الراهن، وفي مقدمتها جماعات ترفع شعار «الإسلام هو الحل». إنها أصوات «النقيض» الجديد، أعني النخبات الجديدة التي أفرزتها مرة أخرى عملية التطور التي أبرزنا سماتها: الانتقال من البادية إلى المدينة ومن الهوامش إلى المراكز عبر

انتشار التعليم وذيوع الوعي بالحاجة إلى الارتقاء على سلم المواقع والمنازل.

ثلاثة أجيال من النخبات المتعاقبة على مسرح التاريخ العربي المعاصر، يعرف أبناء كل قطر زعماءها وقادتها، فلا حاجة إلى ذكرهم، ولذلك سننصرف في ما يلي إلى التركيز على ما يجمع بينها وهو الخوف من الديمقراطية...

٧ ــ نخبات تخاف من الديمقراطية...

«... ذلك لأنَّ ما يجمع الأجيال الثلاثة من النخبات التي تحدثنا عنها هي أنها جميعاً تخشى الديمقراطية أو تتخوف من نتائجها، نظراً إلى كون علاقاتها بجسم المجتمع لا تمر عبر مؤسسات من نوع مؤسسات المجتمع المدني...».

انتهى بنا التحليل في البحث السابق إلى رصد ثلاثة أجيال متعاقبة من النخبات في المجتمع العربي الحديث، ويهمنا هنا أن نلقي الضوء على موقف هذه النخبات من المسألة الديمقراطية.

ثلاثة أجيال من النخبات المتعاقبة على مسرح التاريخ العربي الحديث تخاف جميعاً السير مع اللعبة الديمقراطية إلى نتائجها. هناك بطبيعة الحال فوارق واختلافات جزئية بين قطر عربي وآخر في هذا المجال، فوارق قد تطال الكم أو الكيف أو الزمن ولكنها مع ذلك

ليست فوارق جوهرية. ويمكن تصحيح الصورة بإدخال بعض التعديلات لإبراز خصوصية هذا الصنف أو ذاك من أصناف النخبات و«الدول» التي تحدثنا عنها: نخبة دولة الثورة، ونخبة الدولة التقليدية، ونخبة أو نخبات الدولة شبه الليبرالية أو شبه الديمقراطية. وفي ما عدا ذلك تظل الصورة واحدة إذا نظرنا إليها من زاوية النتائج التي أسفرت عنها عملية تشكل «النقيض» التي شرحناها سالفاً. وليست هذه النتائج، في نهاية التحليل، غير الوضع العربي الراهن حيث تتصارع، بعنف في مكان وبصمت في آخر، أجيال النخبات التي تحدثنا عنها، تتصارع من أجل المنازل (جمع منزلة)، من أجل «الجاه المفيد للمال» حسب عبارة ابن خلدون، من أجل السلطة والمصالح.

هناك بقايا الأرستقراطية المدينية التقليدية وامتداداتها. وهناك «الطبقة المسيّرة» التي أفرزها القطاع العام من داخله أو نشأت على هوامشه بالتعامل معه واستغلاله نوعاً من الاستغلال. ثم هناك الفئات المطالبة المعترضة المحتجة (من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار) وهي تعبّر بصورة أو بأخرى، تعبيراً مطابقاً أو مقلوباً عن مطالب وحاجات الأغلبية من الشعب، لا أقول «الساحقة» بل أقول المسحوقة المغلوبة على أمرها. والحديث عن الديمقراطية أو عن المجتمع المدني في الوطن العربي لن يكون له أيّ مدلول واقعي إذا هو لم يستحضر هذه الخريطة الاجتماعية، إذا هو لم يأخذ بعين الاعتبار قدرة وإمكانية هذه الخريطة على تحمل الديمقراطية وفسح المجال أمام مؤسسات المجتمع المدني. ذلك

لأن ما يجمع الأجيال الثلاثة من النخبات التي تحدثنا عنها هي أنها جميعاً تخشى الديمقراطية أو تتخوف من نتائجها، نظراً إلى كون علاقاتها بجسم المجتمع لا تمر عبر مؤسسات من نوع مؤسسات المجتمع المدني التي هي الشرايين والقنوات التي تضمن، أو على الأقل تجعل في الإمكان، احترام قواعد الممارسة الديمقراطية.

الأرستقراطية المدينية تخشى الديمقراطية لأنها لا تهيمن، أو على الأقل لم تعد تهيمن، على قنوات التأثير في الأغلبية العددية من السكان وكسب أصواتها. و«الطبقة المسيرة»، بدورها، تخشى الديمقراطية لأنها تعلم أن النتيجة الحتمية لكل ممارسة ديمقراطية حقيقية ستكون افتقادها لمركزها ومنزلتها كـ «طبقة مسيرة»، أي انتقال السلطة من أيديها إلى أيدٍ أخرى. أما الفئات الأخرى المطالبة المحتجة، بعنف أو بصمت فهي ترى «الديمقراطية» في استلامها السلطة لأنها تعتبر نفسها الممثل «العددي»، وأحياناً الشرعي والتاريخي للأمة، وهي لا تقبل الديمقراطية التي قد تؤدي إلى استلام «النخبة العصرية»، المدينية الأصل أو التي تَمَدْيَنَتْ، لمقاليد الأمور بواسطة «لعبة» الانتخابات كما هي في الغرب حيث تلعب الدعاية والقدرة الإعلامية دوراً حاسماً.

ومن دون شك، فإن هذا الخوف من الديمقراطية الذي يعم سائر النخبات والذي يضفي الطابع الإشكالي على المسألة الديمقراطية في مثل الوضعية التي شرحناها، يجد ما يُؤَسِسُه في نوع الاقتصاد السائد: الاقتصاد الذي لا تهيمن فيه المؤسسة المستقلة عن الدولة التي هي

الأساس الذي يقوم عليه المجتمع الحديث، وبالتالي مؤسسات المجتمع المدني الاجتماعية والسياسية والثقافية. إن الاقتصاد في الوطن العربي يهيمن فيه عنصران أو قطاعان لا يدفعان إلى تكوين مؤسسات: الزراعة الطبيعية غير المصنعة التي تكرس هيمنة الطابع البدوي/ القروي في المجتمع، الطابع المناقض بنوع مؤسساته وتقاليده والعقلية السائدة فيه للمجتمع المدني كما أبرزنا قبل. أما ثاني القطاعين فهو الريع وما في معناه، أعني الدخل الذي يأتي الدولة لا من مسلسل عملية الإنتاج في داخل البلد، بل من عائدات النفط والعمال المهاجرين والهبات والقروض. هذا النوع من الدخل الذي يشكل العنصر الأساسي في اقتصادات جلّ الأقطار العربية في الظرف الراهن يقع تحت تصرف الدولة: تنفق منه في حماية نفسها وتعزيز سلطتها وتقوية أجهزتها مما يجعلها مستقلة، كلياً أو جزئياً، عن دافعي الضرائب (الذين كانت مطالبتهم، في أوروبا، بحقهم في مراقبة طريقة تصرف الحاكم بأموال الضرائب هي الأصل في الديمقراطية الحديثة) من جهة، وتمول منه المشروعات العامة والخدمات الاجتماعية فضلاً عن أجور الموظفين وتدعيم المواد الغذائية... إلخ، مما يجعل يد الدولة هي العليا في كل مجال: تتوقف عليها حياة الأفراد والمؤسسات ولا تتوقف هي على أية قوة اقتصادية مستقلة عنها.

وإذا أضفنا إلى هذا وذاك هروب الأموال الوطنية الى الخارج، خوفاً من سطوة رجال الدولة وتسلطهم، وأخذنا بعين الاعتبار كذلك اقتصار

ما يبقى منها في الداخل على المشروعات الصغيرة التي تدر الربح السريع من جهة، واعتبرنا تحكم الرأسمالية العالمية في الاقتصاد العالمي وتسرب نفوذها إلى داخل كل قطر، نفوذها الاستغلالي التخريبي لعملية التنمية المستقلة في أقطار «الجنوب» من جهة أخرى، أدركنا كيف أن الوضع الاقتصادي العام في الوطن العربي لا يفرز من خلال آلياته الذاتية ما يكفي من البنى والمؤسسات التي تعطي للمجتمع الطابع المدني الحديث وتجعل الديمقراطية السياسية اختياراً يفرض نفسه، ليس فقط من خلال رغبات الناس ونضالاتهم، بل أيضاً بضغط «قوة الأشياء» ذاتها، قوة الواقع المؤسساتي المتُنامي.

إن الوضع الاقتصادي في الوطن العربي ليس من ذلك النوع، إنه بالعكس وضع تهيمن فيه مؤسسة كلية واحدة، هي الدولة وأجهزتها الداخلية وارتباطاتها الخارجية، وهو لذلك يفرز تفكيراً سياسياً «تلقائياً» مماثلاً. وأقصد بالتفكير السياسي «التلقائي» ذلك الذي يتم ـ سواء مع أو ضد ـ بوحي من الوضع الاقتصادي الاجتماعي القائم وداخل حدوده وبواسطة معطياته، والذي تكرسه الثقافة السائدة. إن الوضع القائم، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً، في الأقطار العربية تهيمن فيه الدولة، كما قلنا، بوصفها «المؤسسة الكلية الواحدة». والتفكير السياسي «التلقائي» الذي يفرزه هذا الوضع يكتسي هو الآخر الطابع نفسه. الناس يتصورون التغيير وينتظرون الأفضل من «مؤسسة كلية واحدة» بديلة ولكن مماثلة، يطلقون عليها من الأسماء والأوصاف ما

يختلف على صعيد الإحالة الإيديولوجية (إيديولوجيا دينية أو قومية أو ثورية) مع بقاء المضمون واحداً، مثل: المستبد العادل، الزعيم البطل، القائد الفذ... إلخ. إن الحل يلتمس في الفرد/ المؤسسة البديل... في «الربان»، وكأن السفينة التي لا تقلع يكمن عيبها في الربان وتوجيهه فقط وليس في بنية السفينة وآلياتها أيضاً.

وبعد، فلربما توحي الفقرات السابقة بأن تحليلنا قد اتجه وجهة إقامة الدليل على «استحالة» قيام الديمقراطية في ظل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة في أقطار الوطن العربي، الأوضاع التي تتميز بغياب مؤسسات المجتمع المدني وتكرس هذا الغياب تكريساً مطلقاً أو تُفقد ما هو موجود منها القدرة على التوسّع والانتشار. والواقع أن المسألة الديمقراطية في الوطن العربي تقتضي معالجتها العلمية الموضوعية الانطلاق من الكشف عن العوائق التي تحول دون قيامها والوعي بها. ذلك بمثابة تشخيص الداء، وتشخيص الداء ليس معناه إقامة الدليل على استحالة الشفاء، بل إن التشخيص الدقيق الذي يبرز معطيات المرض، مهما كانت مؤلمة فظيعة، هو السبيل الوحيد لتعيين الدواء المناسب والفعّال. والديمقراطية اليوم هي بمنزلة الدواء إن لم تكن الشفاء نفسه. إنها مطلب مبدئي، ضرورة من ضرورات عصرنا كما سنبين في ما يلي.

٨ ــ الديمقراطية ضرورة...

«... إن التعبير الديمقراطي الحر والاعتراف بالاختلاف والتغاير وتداول السلطة... إلخ، هي الشروط الضرورية التي تضمن تصريف الحركة والصراع في الوطن العربي تصريفاً سلمياً بناء...».

كيف ننظر إلى قضية الديمقراطية في الوطن العربي. هل ننظر إليها من خلال الظروف التاريخية التي أنتجتها في أوروبا، أم من خلال الظرف التاريخي العربي الراهن الذي يجعل من الديمقراطية ضرورة تاريخية. بعبارة أخرى، هل ننظر إليها من خلال ما قد يعتبره المؤرخ أسباباً لقيامها في الغرب، أم من خلال المهام التي يسندها لها في الوطن العربي المُشرّع للمستقبل، المفكر والمناضل السياسي؟

إننا نختار من دون تردد المنظور الثاني، ذلك لأن المنظور الأول لا يمكن أن ينتج في أحسن الأحوال سوى تفسير معين للتاريخ على هذه

الدرجة أو تلك من النجاح، أما المنظور الثاني فهو يقود إلى صنع التاريخ، ونحن إلى هذا أحوج.

ـ الديمقراطية اليوم ليست موضوعاً للتاريخ، بل هي قبل ذلك وبعده ضرورة من ضرورات عصرنا، أعني أنها مقوم ضروري لإنسان هذا العصر، هذا الإنسان الذي لم يعد مجرد فرد من «رعية» بل هو مواطن يتحدد كيانه بجملة من الحقوق هي الحقوق الديمقراطية التي في مقدمتها الحق في اختيار الحاكمين ومراقبتهم وعزلهم، فضلاً عن حق الحرية، حرية التعبير والاجتماع وإنشاء الأحزاب والنقابات والجمعيات، والحق في التعليم والعمل، والحق في المساواة مع تكافؤ الفرص السياسية والاقتصادية... إلخ. وإذاً فالمسألة الديمقراطية يجب أن ينطلق النظر إليها لا من إمكانية ممارستها في هذا المجتمع أو ذاك، بل من ضرورة إرساء أسسها وإقرار آلياتها والعمل بها بوصفها الإطار الضروري لتمكين أفراد المجتمع من ممارسة حقوق المواطنة من جهة، وتمكين الحاكمين من الشرعية الحقيقية التي تبرر حكمهم من جهة أخرى.

إن الشرعية الديمقراطية هي اليوم الشرعية الوحيدة التي لا بديل منها: إن الشرعية الثورية التي نادت بتأجيل الديمقراطية السياسية بذريعة إعطاء الأولوية لأهداف أخرى اعتبرت مقدمات وشروطاً لـ «الديمقراطية الحقة» قد فشلت في تحقيق أهدافها تلك. وسواء كان فشلها بسبب عوامل ذاتية داخلية، أم بسبب تدخلات خارجية، فإن النتيجة الوحيدة

الملموسة التي تفرض نفسها اليوم هي بروز الحاجة إلى الديمقراطية بوصفها حقاً لا شيء يبرر تعليقه أو وضعه تحت الرقابة أو الوصاية من أية جهة كانت. إن أية أهداف تطرحها الدولة في عالم اليوم لا يجوز وضعها فوق «حقوق الإنسان والمواطن»، بل بالعكس يجب أن تكون جميع الأهداف نابعة من هذه الحقوق خادمة لها. أما «الشرعية التاريخية» التي قد يدّعيها هذا الحاكم أو ذاك فهي شيء من أشياء الماضي، بمعنى أنها لم تعد قادرة على تبرير ذاتها بذاتها في العصر الحاضر، إن الشيء الوحيد الذي يعينها على تبرير نفسها هو دخولها تحت الشرعية الديمقراطية وتكيفها مع أحكامها. إن ذلك وحده هو الذي يمكن أن يعطيها معنى في الحاضر ويفتح أمامها باب الاستمرارية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالنظر إلى الديمقراطية كمبدأ، أي كإطار لممارسة الإنسان لحقوق المواطنة، يجعلها سابقة على القنوات والمؤسسات التي تُمارَس فيها وبواسطتها، تماماً مثلما أن حق المريض في الشفاء سابق على توافر ما يتم به الشفاء من أدوية وأجهزة ومستشفيات. وواضح أن طرح المسألة هذا الطرح المبدئي الصحيح يرفع ذلك الإشكال الذي ينجم عن ربطها بالمجتمع المدني كما تربط الدجاجة بالبيضة. صحيح أن الممارسة الديمقراطية إنما تتم، وتتأتى، عبر ما نسميه بـ «مؤسسات المجتمع المدني»، ولكن الشيء الذي يجب ألا يغيب عن أذهاننا هو أن قيام هذه المؤسسات جزء من الديمقراطية

نفسها: فبممارسة الحقوق الديمقراطية، حق حرية التعبير وحرية إنشاء الجمعيات والأحزاب والنقابات والشركات والتعاونيات، والحق في الملكية، والحق في العمل وفي المساواة وتكافؤ الفرص... إلخ، بممارسة هذه الحقوق تنشأ مؤسسات المجتمع المدني، وبتغلغلها في جسم المجتمع تتعمق الممارسة الديمقراطية بدورها.

واضح أن هذا التأكيد المبدئي للديمقراطية بوصفها إطاراً لممارسة حقوق المواطنة وقيام مؤسسات المجتمع المدني، لا يجعل نتائج التحليل الذي قمنا به غير ذات موضوع. كلا، إن الممارسة الديمقراطية إنما تتم في مجتمع، والمجتمع ليس مجرد كم من الأفراد، بل هو علاقات ومصالح وفئات وصراعات ومنافسات، مما يجعل الديمقراطية، في نهاية التحليل، طريقة سلمية وايجابية لتنظيم العلاقات داخل المجتمع تنظيماً عقلانياً يوجه الصراع والمنافسة لفائدة تقدم المجتمع ككل في إطار ممارسة المواطن لحقوقه. وإذا كانت الديمقراطية في أوروبا قد قامت، وتقوم، بدور تنظيم العلاقات الرأسمالية وتصريف الصراع فيها تصريفاً سلمياً، فلا شيء يبرر اعتبارها جزءاً من العلاقات الرأسمالية نفسها، بل بالعكس، فالعلاقات الرأسمالية تقوم في جوهرها على التسلط والاحتكار والاستغلال، بينما تهدف الديمقراطية إلى الحد من ذلك إلى أدنى درجة ممكنة بما تقيمه من أجهزة للمراقبة وتقدمه من إمكانيات للمقاومة وتغيير موازين القوى. وإذاً فالديمقراطية من هذا المنظور هي الإطار السلمي البناء لحل الصراعات داخل المجتمع وترتيب العلاقات

فيه لصالح تقدم الأمة وتمتع المواطن بحقوقه كاملة.

والمجتمعات العربية تعيش اليوم صراعات مختلفة متداخلة، وقد أبرزنا في الفقرات السابقة جانباً منها، وهو صراع أجيال النخبات. وإذا نحن الآن تجاوزنا التحليل السياسي والتحليل الاجتماعي الثقافي، ونظرنا إلى هذا الصراع من المنظور التاريخي الحضاري العام، فإننا سنجد أن الأمر يتعلق بعملية تحوّل حضارية كبرى، عملية انتقال المجتمعات العربية من حضارة البادية والقرية التي تسود فيها الزراعة والرعي إلى حضارة المدينة التي تهيمن فيها الصناعة والتجارة والخدمات العامة: من مجتمع المؤسسة الطبيعية (القبيلة) إلى مجتمع المأسسة العقلانية. ونقطة «الحرج» في عملية التحول هذه هي كونها تتم بوتائر سريعة وعلى مدى واسع جداً. ذلك لأن دوافع «الانتقال» وبواعثه ليست نابعة فقط من جوف المجتمع بفعل تطور داخلي كما حدث في أوروبا، بل إنه انتقال أو تحول يتم تحت ضغط حضارة عالمية أغرقت العالم بمنجزاتها واغراءاتها وآلياتها، ففرضت نفسها كحضارة للعصر كله، كتتويج للمراحل السابقة من التاريخ البشري.

من هنا تعاقب النخبات الجديدة في الوطن العربي - والعالم الثالث عموماً - تعاقباً سريعاً جداً لا يترك فيه اللاحق للسابق فرصة بسط هيمنته عبر مؤسسات تنشأ بفعل تراكم منجزاته وخبراته وإشباع طموحاته. إن ما يحدث هو أن تعميم معطيات الحضارة الحديثة عبر نشر التعليم ووسائل الاعلام وانتشار السلع وما يرافق ذلك من تعميم

الوعي الاجتماعي والسياسي، كل ذلك يستحث الناس وخاصة الأجيال الجديدة على التطلع إلى وضعيات ومواقع أحسن: فلم يعد ابن الفلاح محكوماً عليه أن يكون فلاحاً ولا ابن الحداد أن يكون حداداً، كما كان الشأن في الماضي حينما كانت التطلعات الفردية والجماعية مؤطرة داخل مجالات محدودة ومواقع موروثة اباً عن جَد. لقد أصبحت المجالات والمواقع مفتوحة كلها بفعل نشر التعليم وانتشار وسائل الإعلام وتعمق الوعي السياسي والاجتماعي. وقد قوى هذه التطلعات وأضفى عليها صبغة الممكن القابل للتحقق حاجة دولة الاستقلال إلى الأطر (الكوادر) والموظفين وبروز حاجات جديدة تتزايد باستمرار. فكان طبيعياً إذاً أن تتزاحم النخبات وتتعاقب بتزاحم الأجيال الصاعدة وتعاقبها خصوصاً وأن نسبة المواليد مرتفعة جداً. والنخبة ليست في نهاية الأمر سوى مجموعة من أبناء الجيل الواحد، أو الأجيال المتداخلة، تجمع بينهم تطلعات وتحركهم طموحات يضفون عليها صفة الإطلاق، فيجعلونها مشروعاً مستقبلياً للمجتمع كله، ويعملون على تجنيد «الشعب» من أجل تحقيقها.

إن عملية كهذه ـ عملية التحول التاريخي الحضاري الواسع وما يطبعها من تزاحم النخبات وتعاقبها السريع ـ تجعل الانتقال من موقع اجتماعي أو سياسي أو ايديولوجي أمراً ميسوراً، تلقائياً: فالحواجز الطبقية والمؤسساتية في مثل هذه الحال تصبح متحركة لينة يمكن القفز عليها بسهولة ومن دون أدنى حرج: فالانتقال من أقصى اليمين إلى

أقصى اليسار، أو العكس، ومن الفقر إلى الغنى، ومن «خشونة البداوة إلى رقة الحضارة»، حسب تعبير ابن خلدون، وتغيير الولاء للشخص أو للحزب واستبدال غطاء ايديولوجي بآخر، بل لباس بآخر (واللباس قد أصبح رمزاً ايديولوجياً عند بعض النخبات)، كل ذلك يجري مجرى الأمور التي لا ضابط لحركتها ولا قوالب لمجاريها مما يفتح الباب أمام جميع الاحتمالات.

من هنا تبدو الديمقراطية ضرورة تاريخية. إنها وحدها القادرة على مأسسة وقولبة عملية التحول الكبرى هذه. إن التعبير الديمقراطي الحر والاعتراف بالاختلاف والتغاير، إضافة إلى تداول السلطة، هي الشروط الضرورية التي تضمن ـ أو على الأقل تساعد على ـ تصريف الحركة والصراع داخل عملية التحول تلك تصريفاً سلمياً، وبالتالي تفسح المجال لقيام مؤسسات المجتمع المدني من أحزاب وجمعيات ونقابات ومجالس منتخبة. وهي المؤسسات التي تؤطر الصراع والحركة والتحول داخل المجتمع في اتجاه التقدم التاريخي. ونحن عندما نؤكد هنا على الديمقراطية كضرورة تاريخية، فلأننا لا نرى بديلاً منها، في ظل عملية التحول الكبرى التي تحدثنا عنها، سوى الاحباط والفوضى المؤديين إلى الحرب الأهلية. والحروب الأهلية لا تفرز بديلاً، لا ينتصر فيها طرف على طرف انتصاراً تاريخياً يقفز بالمجتمع خطوات إلى الأمام، بل بالعكس، فالحروب الأهلية تنتهي دوماً إلى نتيجة واحدة هي هزيمة جميع الأطراف. وليس غير الديمقراطية بديلاً تاريخياً لمثل هذه الهزيمة.

القسم الثالث

من أجل التأصيل الثقافي لـ «حقوق الإنسان» في الوعي العربي المعاصر

١ ــ حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية

«... وعملية التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر يجب في نظرنا أن تنصرف إلى إبراز «عالمية» حقوق الإنسان في كل من الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية، أي كونها تقوم على أسس فلسفية واحدة...».

كثر الحديث في السنوات الأخيرة عن «حقوق الإنسان»، وغدت العبارة شعاراً يرفع في جميع أنحاء العالم، ومن جميع الجهات والتيارات، ولكن لأغراض مختلفة وبمضامين متباينة، وذلك إلى درجة غدا معها من المشروع تماماً الفحص في الدوافع والاعتبارات التي تحرك بعض من يرفعونه.

من ذلك مثلاً ما رأيناه وسمعناه، وما نراه ونسمعه، من توظيف الإعلام الغربي لهذا الشعار ضد الجهات التي يضعها الغرب في موقع

الخصم لمصالحه أو المنافس لنفوذه أو الرافض لهيمنته. ونحن لا نزال نذكر كيف استعمل الغرب سلاح «حقوق الإنسان» ضد الاتحاد السوفياتي قبل انهياره، وضد الدول التي كانت تشكل ما كان يسمى بـ «المعسكر الشيوعي»، بل وضد جميع الدول التي كانت تتبنى سياسة وتوجهات غير منسجمة مع مصالح الغرب. هذا في حين سكت الاعلام الغربي، ويسكت، عن دول تنتهك فيها حقوق الإنسان انتهاكاً صارخاً، متكرراً ومتعمداً، حتى صار ذلك الانتهاك ثابتاً من ثوابت سياسة تلك الدول، مثل ما جرى ويجري من انتهاك يومي لحقوق الإنسان في فلسطين المحتلة من طرف أجهزة الدولة الإسرائيلية، العسكرية والمدنية، ومثل ما جرى يجري في جنوب افريقيا وفي دكتاتوريات في العالم الثالث حليفة للغرب عميلة له، ومثل ما يجري اليوم في البوسنة ـ الهرسك، بل وفي الدول الأوروبية نفسها حيث تتعرض الجاليات الأجنبية، والمنتمية منها إلى «الجنوب» خاصة، لصنوف من الاضطهاد والمضايقات والتمييز العنصري.

وهناك في الجانب المقابل من لا يتردد في انتقاد الطابع «الغربي» لِـ «حقوق الإنسان» كما صيغت في «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الصادر عن الأمم المتحدة (سنة ١٩٤٨ والسيطرة فيها يومذاك للغرب) وفي الاتفاقيات التطبيقية لهذا الاعلان التي أبرمت بين الدول الأوروبية (كالاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان ١٩٥٠) والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان (١٩٦٩)، باعتبار أن جميع تلك الصيغ تصدر عن

«ثوابت» الثقافة الأوروبية وتعكس خُصوصية هذه الثقافة، وهي ثوابت وخصوصية تختلف، كثيراً أو قليلاً، عن ثوابت وخصوصيات ثقافات أخرى. ومن هنا الطعن في عالمية «حقوق الإنسان» كما تبشر بها تلك الصيغ، والمطالبة، بالتالي، بمراجعة «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» مراجعة تهدف إلى الخروج بصيغة جديدة لذلك الإعلان، تحترم فيها ثوابت وخصوصيات جميع الثقافات. وقد تمثل جانب من رد الفعل هذا في المبادرات التي عملت على صياغة لوائح لحقوق الإنسان في الإسلام أو من وجهة النظر الإسلامية، مثل **إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام**(١) و**البيان الإسلامي العالمي**(٢) و**البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام**(٣) و**مشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام**(٤) و**مشروع إعلان حقوق الإنسان في الإسلام**(٥). هذا إلى جانب مبادرات مماثلة عرفتها أقطار أخرى في افريقيا وغيرها.

هناك إذاً ظاهرتان ـ على الأقل ـ ترافقان خطاب «حقوق الإنسان» في الظرف الراهن: ظاهرة توظيف هذا الشعار كسلاح ايديولوجي ضد الخصم، وهذا ما يقوم به الإعلام الغربي، الأمريكي الأوروبي، وظاهرة المنازعة في عالمية «الاعلان العالمي لحقوق الإنسان» باسم الخصوصية الثقافية، الشيء الذي يطرح مسألة إضفاء «**الشرعية الثقافية**» على هذه الحقوق.

سنغض الطرف عن الظاهرة الأولى، فالجانب الايديولوجي/ العدواني فيها واضح لا يحتاج إلى بيان، وبالتالي سينصرف اهتمامنا

إلى مناقشة مسألة «**العالمية**» و«**الخصوصية**» في مجال حقوق الإنسان مركزين على المقارنة بين معطيات المرجعية الأوروبية ومعطيات المرجعية الإسلامية.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أننا لن نقوم بالمقارنة من أجل المقارنة، بل إننا نريد توظيف هذه المقارنة في عملية التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان كما تنص عليها المواثيق الدولية ويقررها الفكر المعاصر. ومن أجل أن تكتسب عملية التأصيل هذه بُعْداً تأسيسياً يجب الذهاب بالمقارنة إلى أبعد من «الحقوق» نفسها: إلى ما يؤسسها نظرياً وفلسفياً. وإذاً فالنقاش سيتم هنا على مستوى **فلسفة حقوق الإنسان**، المستوى الذي يتم الكشف فيه عن تاريخية هذه الحقوق، علماً بأن تاريخية الشيء لا تعني بالضرورة أنه مجرد نتاج لظروف معينة، بل قد يحدث العكس تماماً باعتبار أن بناء تاريخية الشيء قد تبرز دوره في تأسيس مرحلة تاريخية جديدة.

وهكذا فإذا كان «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان» الذي تم التبشير به في الثقافة الأوروبية (سواء الاعلان الأمريكي ١٧٧٦ أو الإعلان الفرنسي ١٧٨٩، أو إعلان الأمم المتحدة ١٩٤٨) يجد مرجعيته التاريخية في معطيات تاريخ البلدان الغربية بحيث يبدو كنتاج لظروف معينة عاشتها هذه البلدان، فإن ذلك لا يكفي في الطعن في «عالمية» حقوق الإنسان بمضمونها المعاصر. ذلك لأنَّ بإمكان المنافح عن هذه الحقوق أن يُجيب بأن «الاعلان عن حقوق الإنسان» في الثقافة الغربية

كان ثورة في ـ وعلى ـ هذه الثقافة نفسها، كان دعوة إلى التخلي عن المعايير السلوكية والفكرية، الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي كانت تكرسها هذه الثقافة، وبالتالي فالإعلان عن «حقوق الإنسان» في الثقافة الغربية كان ـ من وجهة النظر هذه ـ إعلاناً عالمياً، ينادي بشرعية جديدة ضِدّاً على الشرعية التي كانت سائدة في تلك الثقافة. وهذه واقعة تاريخية لا مجال للشك فيها. وبالمثل يمكن أن يقال لمن يتمسك بخصوصية حقوق الإنسان في الإسلام ـ ضِدّاً على عالمية حقوق الإنسان في الفكر المعاصر ـ إن هناك وراء تلك الخصوصية عالميةً تؤسسها وتعطيها بعدها التاريخي الحقيقي، البعد الذي يصنع التاريخ، لا الذي يصنعه التاريخ.

وعملية التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر، يجب، في نظرنا، أن تنصرف إلى إبراز عالمية حقوق الإنسان في كل من الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، أعني كونها تقوم على أسس فلسفية واحدة. أما الاختلافات فهي لا تعبر عن «ثوابت ثقافية»، إنما ترجع إلى اختلاف «أسباب النزول». أما المقاصد والأهداف فهي واحدة. والرجوع إلى «أسباب النزول»، وبمعنى أوسع إلى الظروف العامة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، التي جعلت موقف هذا المُشَرِّع أو ذاك من هذه القضية أو تلك، على ما هو عليه، أمر «ضروري» وأكيد لفهم المعقولية التي تؤسس ذلك الموقف، أي ما يسميه فقهاء الإسلام بـ «الحكمة»: أعني الأغراض التي توخاها

الشارع، أو قد يكون توخاها، من نوع الحكم الذي أصدره في هذه القضية أو تلك.

وإدراك معقولية الحكم، بهذا المعنى، أمرٌ ضروري أيضاً لتجنب الانزلاق إلى ذلك الخطأ المنهجي الخطير الذي يقع فيه كثير من الناس حين يحاكمون أمور الماضي بمقاييس الحاضر ومشاغله. إن حقوق الإنسان كما قررها الإسلام زمن النبوة والصحابة لا يجوز الحكم عليها، صيغة ومضموناً، بمقاييس حقوق الإنسان المعاصر، إنسان القرن العشرين: فلتلك معقوليتها ولهذه معقوليتها. وما نعنيه هنا بـ «**التأصيل الثقافي**» ليس التوفيق بين المعقوليتين ولا تضمين الواحدة منهما في الأخرى، كلا. إن ما نعنيه بالتأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في فكرنا العربي المعاصر هو ايقاظ الوعي بعالمية حقوق الإنسان داخل ثقافتنا، وذلك بإبراز عالمية الأسس النظرية التي تقوم عليها والتي لا تختلف جوهرياً ـ كما سنرى ـ عن الأسس التي قامت عليها حقوق الإنسان في الثقافة الغربية. ومن هنا يَبْرُزُ الطابع العالمي ـ الشمولي، الكلي، المطلق ـ لحقوق الإنسان من داخل الخصوصية الثقافية نفسها، ويتأكد مرة أخرى أن الخصوصية والعالمية ليستا على طرفي نقيض، بل بالعكس، هما متداخلتان متضايفتان: في كل «خاص» شيء ما من «العام» كما أن «العام» ليس كذلك إلا لكونه يضم ما هو «عام» في كل نوع من أنواع «الخاص».

٢ ــ عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الأوروبية

«... واضح ان هذا النوع من التأسيس لـ «حقوق الإنسان»، الذي قام به فلاسفة أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، يتجاوز الخصوصيات الثقافية. إنه تأسيس يرجع بحقوق الإنسان إلى «البداية» وإلى ما قبل كل ثقافة وحضارة...»

تقترن عبارة «اعلان حقوق الإنسان» في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر بوصف «العالمية» (أي الاعلان العالمي لحقوق الإنسان). والمقصود بـ «العالمية» في هذا السياق هو الشمولية: فالحقوق المعنية هي «عالمية» بمعنى أنها حقوق للناس كافة، لا فرق بين ذكر وأنثى ولا بين أبيض وأسود ولا بين فقير وغني، بل هي حقوق للإنسان بما هو إنسان بقطع النظر عن أيّ شيء آخر. وقد بنى فلاسفة أوروبا في القرن الثامن عشر حقوق الإنسان تلك على حَقَّيْن اثنين تتفرع عنهما جميع الحقوق

الأخرى، وهما: حق الحرية وحق المساواة. فكيف أسس أولئك الفلاسفة عالمية هذين الحقين، وما هي المرجعية التي اعتمدوها في ذلك؟

إن طرح قضية المرجعية هنا مسألة أساسية: ذلك لأنه لكي تكون حقوق الإنسان التي نادى بها فلاسفة أوروبا حقوقاً «عالمية»، بالمعنى الذي شرحناه، يجب أن تستند على مرجعية تقع بالضرورة «خارج» الثقافة الأوروبية السائدة في عصرهم ـ لأنّها ثقافة كانت تكرس الاستبداد واللامساواة ـ وبالتالي يجب أن تكون مرجعية مستقلة بنفسها، متعالية على الزمان والمكان. مرجعية تبرر نفسها بنفسها، وتضع نفسها فوق التاريخ.

ما هي هذه المرجعية إذاً؟

معروف في تاريخ الفكر البشري أن الدين هو الذي قدم ويقدم ـ عادة ـ المرجعية التي تعلو على جميع المرجعيات. إن رَدَّ أمْرٍ ما من الأمور إلى الله معناه تأسيسه على مرجعية كلية مطلقة لا يؤثر فيها اختلاف الثقافات والحضارات، مرجعية تعلو على الزمن والتاريخ، وبالتالي على الإنسان نفسه، أياً كان وأنّى كان. فهل لجأ فلاسفة أوروبا، في القرن الثامن عشر، إلى الدين في محاولتهم تأسيس «عالمية» حقوق الإنسان التي نادوا بها، والتي رسمها اعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٧٧٦ من جهة، وبيان الجمعية الوطنية

الفرنسية في ٢٦ آب/اغسطس ١٧٨٩ من جهة أخرى؟

الواقع أنه بالرغم من أن نص اعلان الاستقلال الأمريكي قد وظف في تقريره لـ «حقوق الإنسان» مفاهيم دينية صريحة مثل «الخالق» و«الحاكم الأعلى للكون» و«العناية الإلهية»، وبالرغم كذلك من أن «اعلان حقوق الإنسان والمواطن» الذي أصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية قد أشار في ديباجته إلى «رعاية الكائن الأسمى» (أي الله)، إنه بالرغم من هذا وذاك فإن الدين لم يكن، بصورة من الصور، المرجعية التي تؤسس «حقوق الإنسان» تلك، بل إن هذه «الحقوق» قد نُودِيَ بها أصلاً - من طرف الفلاسفة - ضِدّاً على جميع السلطات التي كانت تتحكم في الإنسان الأوروبي في ذلك الوقت، وعلى رأسها سلطة التقليد وسلطة الكنيسة.

لم يكن الدين إذاً هو المرجعية الكلية «العالمية» التي أسس عليها فلاسفة أوروبا، في القرن الثامن عشر، عالمية «حقوق الإنسان» التي بشروا بها، بل لقد عمدوا إلى بناء مرجعية عقلية مستقلة تتجاوز سلطة الكنيسة وتعلو عليها، مرجعية تتألف من ثلاث فرضيات رئيسية هي: القول بالتطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل، وافتراض ما أسموه بـ «حالة الطبيعة» ثم فكرة «العقد الاجتماعي». لِنَقُلْ كلمة عن كل واحدة من هذه الفرضيات التأسيسية.

١ - كان من نتائج تقدم العلم الحديث (الرياضيات والفيزياء

خاصة) في القرنين السادس عشر والسابع عشر أن تبلورت في القرن الثامن عشر، مع نيوتن خاصة، النظرة الآلية للطبيعة التي زعزعت كامل النظام المعرفي السائد وخلخلت سائر التصورات العلمية والفلسفية السابقة، مما كانت نتيجته قيام ما عرف بـ «عصر التنوير والعقل». لقد صاغ نيوتن كما هو معروف نظرية الجاذبية العامة، في صورة قانون رياضي (أي عقلي)، جعل من نظام الطبيعة ونظام العقل مظهرين لحقيقة واحدة، فأصبح مفهوم «الطبيعة» يعني، لا الأشياء الجامدة المعروضة أمام الإنسان، بل أصبح يعني «النظام العقلي للأشياء بوصفه نظاماً كلياً يشمل كل ما في الطبيعة بما في ذلك الإنسان نفسه». ونتيجة ذلك صار الناس يطابقون بين ما هو طبيعي وما هو عقلي، باعتبار أن ما في الطبيعة يخضع لنظام دقيق خضوع أجزاء الآلة للآلة ككل، وبالتالي فهي قابلة لإدراك العقل وفهمه. وبالمثل فكل ما يبدو معقولاً، أي مبرراً في نظر العقل، فهو طبيعي، أي أنه مُتَّسِقٌ ـ أو لا بد أن يكون متسقاً ـ مع الطبيعة.

من هنا صارت مهمة العقل هي الكشف عن الجانب الطبيعي، أي المعقول، في كل ميدان، والإلقاء بالتالي عرض الحائط بكل ما هو غير طبيعي، أي بجميع الزيادات والإضافات التي تراكمت ضمن تصور الناس للأشياء نتيجة التقليد، نتيجة التصرف من دون استعمال العقل. وإذا كان القانون العلمي الذي يجمع شتات الظواهر في علاقة كلية، ثابتة مطردة، هو المُعَبِّر عن حقيقة الطبيعة، فإن هناك في الحياة الإنسانية

ما هو بمثابة طبيعتها وقانونها الكلي: إنه المُثُل العُلْيَا التي تتصف بـ «العالمية» والتي يجدها الإنسان في كل مكان، في الشرق وفي الغرب، لدى الشعوب المتحضرة كما لدى الشعوب البدائية. ومن هنا تلك الظاهرة التي عرفتها الثقافة الأوروبية يومئذ، ظاهرة نقد المجتمع الأوروبي بواسطة رسائل «فارسية» و«صينية» وما يكتب عن «الرجل البدائي». كل ذلك لإبراز قِيَم «عالمية» تحدد المَثَل الأعلى الذي يجب السعي إلى تحقيقه.

وكما أدَّى تقدم البحث في العلوم الرياضية والطبيعية إلى المطابقة بين ما هو عقلي وما هو طبيعي، فلقد أدّى اتساع الاطلاع على حياة المجتمعات البشرية (الشرقية والبدائية) إلى المطابقة بين ما هو طبيعي وما هو بدائي أوّلي ـ فطري ـ في الحياة البشرية، مما كانت نتيجته قيام تَصَوُّراتٍ لـ «عصر ذهبي» للبشرية كان الناس فيه على «دين طبيعي قَبِلُوه لأنه معقول في جوهره» ـ دين الفطرة بالتعبير الإسلامي ـ «لكن الكهنة المتآمرين والملوك في العصور التالية أفسدوه وانتهوا به إلى الخرافات من أجل منفعتهم». إنها فرضية «حالة الطبيعة» التي سننتقل إلى الحديث عنها الآن.

٢ ـ فعلاً، افترض فلاسفة الفكر السياسي الحديث في أوروبا القرن السابع عشر والثامن عشر وجود «حالة طبيعية» للإنسان، بعضُهم جعلها سابقة للتنظيم الاجتماعي والسلطة السياسية، بينما أراد منها آخرون التعبير فقط عما يمكن أن يكون عليه الإنسان إذا هو لم يخضع

لفعل التربية ولا لسلطة قانون أو حكومة. وإذا كان جميع فلاسفة الفكر السياسي الحديث في أوروبا قد وظفوا بصورة أو بأخرى فرضية «حالة الطبيعة» هذه، فإن الفيلسوف الانكليزي جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) هو الذي عمل أكثر من غيره على بناء هذه الفرضية بالصورة التي تجعلها قابلة لأن تكون مرجعية تؤسس «عالمية» حقوق الإنسان. يقول: «لكي نفهم السلطة السياسية فهماً صحيحاً ونستنتجها من أصلها يجب علينا أن نتحرى الحالة الطبيعية التي يوجد عليها جميع الأفراد، وهي حالة الحرية الكاملة في تنظيم أفعالهم والتصرف بأشخاصهم وممتلكاتهم بما يظنون أنه مُلائِمٌ لهم، ضمن قيود قانون الطبيعة، دون أن يستأذنوا إنساناً أو يعتمدوا على إرادته، وهي أيضاً حالة المساواة حيث السُلطة والتشريع متقابلان لا يأخذ الواحد أكثر من الآخر، إذ ليس هناك حقيقة أكثر بداهة من أن المخلوقات المنتمية إلى النوع والرتبة نفسها، المتمتعة كلها بالمنافع نفسها التي تمنحها الطبيعة وباستخدام الملكات نفسها، يجب أيضاً أن يتساوى بعضهم مع بعضهم الآخر».

«حالة الطبيعة» إذاً هي حالة الحرية والمساواة التي يكون عليها الناس قبل أن تقوم فيهم سلطة تحد من حقهم في ممارستهما ـ أعني الحرية والمساواة ـ غير «قانون الطبيعة» نفسه، القانون الذي يرمي إلى «حفظ الجنس البشري وضمان سلامته والذي يؤول أمر تنفيذه إلى كل إنسان».

ولم تكن فرضية «حالة الطبيعة» مجرد فكرة تعتمد على الوهم والخيال بل كانت تستند على التصور الجديد الذي شيده العلم الحديث عن «الطبيعة»، كما رأينا. وهكذا فالمقصود بـ «الطبيعة» في عبارة «حالة الطبيعة» ليس الأشياء الجامدة المنفصلة عن الإنسان، بل

المقصود، كما قلنا هو: «كامل النظام الفعلي للأشياء بما في ذلك الإنسان الذي هو جزء منه»، الإنسان الذي هو من عمل الطبيعة: موجود فيها وخاضع لقوانينها.

والناس في هذا سواسية وأحراراً إزاء بعضهم بعضاً، لأنَّ حق الإنسان في الحرية والمساواة هو حق طبيعي له، من عمل الطبيعة. ومن هنا تلك المطابقة بين مفهوم «حقوق الإنسان» وعبارة «الحقوق الطبيعية»: حقوق الإنسان هي حقوق طبيعية له. وواضح أن الإحالة إلى «الطبيعة» هنا معناها تأسيس تلك الحقوق على مرجعية سابقة على كل مرجعية: فالطبيعة سابقة على كل ثقافة وحضارة، على كل مجتمع ودولة، وبالتالي، فهي مرجعية كلية مطلقة، والحقوق التي تتأسس عليها حقوق كلية مطلقة كذلك.

٣ ـ على أن «حالة الطبيعة» لا تعني الفوضى، بل هي حالة يَسْرِي فيها، كما قلنا، «قانون الطبيعة». ولما كان من المحتمل جدّاً أن تقوم نزاعات بين الناس عند ممارسة كل منهم حقه الطبيعي، فلقد صار من الطبيعي كذلك أن يعملوا على تأويل وتطبيق «قانون الطبيعة» بالصورة التي تضمن حقوق كلِ فرد، وهذا لا يتأتى إلا بـ «إقامة ضرب من الاتحاد بينهم يحمي شخص كُل واحد منهم ويمكنه من ممارسة حقوقه ويسمح لكل منهم، وهو متحد مع الكل، بأن لا يخضع إلا لنفسه، وبالتالي يبقى متمتعاً بالحرية التي كانت له من قبل». ومن هنا فرضية «العقد الاجتماعي» التي تفسر كيفية الانتقال من «حالة الطبيعة» إلى حالة المَدَنِيَّة كما قررها جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨).

أجل، إذا كان جون لوك قد اهتم بتقرير «حالة الطبيعة» أكثر من غيره، فإن جان جاك روسو كان أكثر فلاسفة القرن الثامن عشر تقريراً لفرضية «العقد الاجتماعي» وهي الفرضية التي تقرر كيفية الانتقال من «حالة الطبيعة» إلى «حالة المدنية» مع ممارسة الإنسان لحقوقه الطبيعية. وملخص هذه الفرضية أن الإنسان بطبعه لا يستطيع أن يعيش بمفرده، بل لا بد من اجتماعه مع غيره من بني جنسه. ولما كانت إراداتهم تختلف وتتضارب، فإن اجتماعهم لا يستقيم له حال إلا إذا كان مبنياً عل «تعاقد» في ما بينهم يتنازل بموجبه كلٍ واحد منهم عن حقوقه كافة للجماعة التي ينتمي إليها، والتي تُجسِّمُها الدولة كشخص اعتباري ينوب عن الناس في تنظيم ممارستهم لحقوقهم، وبذلك تتحول تلك «الحقوق الطبيعية» إلى «حقوق مدنية»، وتبقى الحرية والمساواة هما جوهر هذه الحقوق.

وهكذا فتنازل الناس عن حقوقهم للإرادة الجماعية، التي تجسّمها الدولة، بموجب هذا «العقد الاجتماعي»، هو تنازل شكلي، الغاية منه إقرار الحق في الحرية والمساواة على أساس اجتماعي، ولا شيء غير هذا يُسَوِّغ قيام الدولة. أما القوانين التي تضعها هذه الأخيرة فهي إنما تكتسي شرعيتها من كونها تعبّر عن الإرادة العامة للناس، وهي الإرادة التي تلتمس المصلحة المشتركة وتسعى إلى الخير العام. وهكذا تجد «حقوق الإنسان الطبيعية» مجال تحققها من خلال تحولها إلى «حقوق مدنية» تؤسسها مرجعية عامة كلية مطلقة هي «الإرادة العامة» التي تعلو

على جميع الإرادات في الوقت الذي تعبّر عنها جميعاً: الإرادة التي لا يحركها إلا المصلحة المشتركة والخير العام.

واضح أن هذا النوع من التأسيس لحقوق الإنسان الذي قام به فلاسفة أوروبا في العصر الحديث يتجاوز الخصوصيات الثقافية، إنه تأسيس يرجع بحقوق الإنسان إلى «البداية»، إلى ما «قبل» كل ثقافة وحضارة، إلى «حالة الطبيعة»، ومنها إلى «العقد الاجتماعي» المؤسس للاجتماع البشري، وبالتالي إلى الثقافة والحضارة. فهل نخلص من ذلك إلى القول بأن «عالمية» حقوق الإنسان، بما في ذلك تلك التي قررها «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، هل نَخْلُصُ من ذلك إلى القول إن الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه «عالمية» تلك الحقوق يجعل طلب «الشرعية الثقافية» لهذه الحقوق مسألة غير ذات موضوع؟ سؤال سيجد جوابه في ما يلي.

٣ ــ عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الإسلامية

أ ــ العقل.. والفطرة

«... إن إبراز التطابق بين الكيفية التي تعالى بها الإسلام بمضامين دعوته بما فيها «حقوق الإنسان»، وبين الطريقة التي سلكها فلاسفة أوروبا في التبشير بـ «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، هو في ما نعتقد، عملية تبررها وظيفتها في تأصيل تلك الحقوق في وعينا المعاصر...».

أبرزنا في ما سبق كيف عمل فلاسفة أوروبا خلال القرن الثامن عشر على تأسيس «حقوق الإنسان» في الفكر الأوروبي الحديث بتوظيف ثلاث فرضيات أو «أصول نظرية» هي: «التطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل»، و«حالة الطبيعة» و«العقد الاجتماعي». وعند نهاية تحليلنا لهذه الفرضيات، أثرنا مسألة ما إذا كان هذا النوع من

التأسيس الفلسفي لـ «عالمية» حقوق الإنسان يجعل طلب «الشرعية الثقافية» ـ أو إثارة مسألة الخصوصية الثقافية ـ أمراً غير ذي موضوع. ويهمنا هنا أن نناقش هذه المسألة.

يمكن القول بداية إن هذا النوع من التأسيس «المُتَعالي» لقضايا الإنسان الكبرى، قضايا الحق والواجب والخير والفضيلة والوجود والمصير... إلخ، لم يكن شيئاً اخترعه الفلاسفة الأوروبيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بل إن «التعالي» بالقضايا الإنسانية التي من هذا النوع ظاهرة عامة تشترك فيها جميع الثقافات والحضارات. وإذا نحن حصرنا اهتمامنا في الثقافة العربية الإسلامية، فإننا سنجد هذا النوع من التأسيس «المُتعالي» للقضايا «الكبرى» حاضراً بأشكال مختلفة: لقد عمل الإسلام منذ البداية على تأسيس دعوته، بما في ذلك ما يتصل بما نُعَبِّر عنه اليوم بـ «حقوق الإنسان» على أسس نظرية تكاد تتطابق مع الأسس نفسها التي تحدثنا عنها قبل. ولا بد من الافصاح هنا إلى أننا عندما نستعمل عبارة «تكاد تتطابق» فإننا نريد بها، أولاً وأخيراً، التنبيه إلى أنه من الضروري أخذ كل الفوارق الزمنية والحضارية وغيرها بعين الاعتبار الكامل حتى لا ننزلق مع خطر إسقاط الحاضر على الماضي. وفي ما عدا هذا المحظور فإن إبراز التطابق بين الكيفية التي «تعالى» بها الإسلام بـ «حقوق الإنسان» ـ كما يمكن أن تُتصوَّر في ذلك العصر ـ وبين الطريقة التي سلكها فلاسفة أوروبا في العصر الحديث، هو ـ في ما نعتقد ـ عملية تبررها وظيفتها الإجرائية

في تأصيل الوعي بحقوق الإنسان في فكرنا المعاصر. لننظر إذاً في الكيفية التي يمكن بها توظيف المطابقة المذكورة في ما نحن بصدده.

١ ـ لقد وظف فلاسفة أوروبا مبدأ ـ أو فرضية ـ «التطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل»، كما رأينا، ليجعلوا العقل المرجعية الأولى والحكم الأول والأخير. ونحن نعتقد أن هذا النوع من المطابقة بين نظام العقل ونظام الطبيعة، بهدف جعل العقل المرجعية التي تعلو على كل مرجعية، يمكن أن نقرأه بسهولة في خطاب الدعوة الإسلامية، وفي القرآن بكيفية خاصة. لقد دعا القرآن مخاطبيه مراراً وتكراراً إلى تأمل نظام الطبيعة واستخلاص النتيجة منه (أي وجود خالق يجب الارتباط به وحده والتحرر من جميع السلط الأخرى)، وغالباً ما يختم دعوته تلك بعبارات توحي بأن نظام الطبيعة هو نفسه نظام العقل، أو على الأقل يُبَيِّنُه ويشهد له. من ذلك قوله تعالى: ﴿**إن في خلق السماوات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح، والسحاب المسخر بين السماء والأرض، لآيات لقوم يعقلون**﴾[٦]. نظام الطبيعة هنا (أي «السماوات والأرض، اختلاف الليل والنهار...» إلخ) آيات يدرك العقل مغزاها ودلالتها. وواضح أن العقل ما كان ليدرك مغزى نظام الطبيعة لو لم يكن نظامه هو نفسه مطابقاً لنظام الطبيعة، لَوْ لم تكن أحكام العقل وقوانين الطبيعة متطابقة. وكما قال فلاسفة أوروبا أنفسهم ـ تأسيساً لهذه

المطابقة ـ فإن الله هو الذي جعل نظام الطبيعة ونظام العقل على ما هما عليه من التطابق والتساوق.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد القرآن يوظف مراراً وتكراراً العقل سلطةً وحكماً، مؤنباً الذين يخضعون للتقليد، داعياً إياهم إلى تحكيم العقل وحده: ﴿قالوا نعبد أصناماً فنظل لها عاكفين. قال هل يسمعونكم إذ تدعون. أو ينفعونكم أو يضرون. قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون﴾[٧].

٢ ـ هذه الدعوة إلى اعتماد العقل وترك التقليد والاهتداء بآيات الكون (أي نظام الطبيعة) تقترن في الخطاب القرآني بالدعوة إلى الرجوع إلى «الفطرة»: فالإسلام «دين الفطرة». و«الفطرة» في الخطاب القرآني مفهوم يكاد يكون مطابقاً لمفهوم «حالة الطبيعة»، ففي القرآن الكريم: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[٨]. والدين القيم أو الدين الحنيف أو دين الفطرة هو دين ابراهيم السابق للأديان التي كانت سائدة في جزيرة العرب زمن الدعوة المحمدية، وهي اليهودية والنصرانية أساساً: ﴿ما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً، وما كان من المشركين﴾[٩]. ودين ابراهيم هو الإسلام نفسه، وهو الدين الوحيد الذي يرتضيه الله: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾[١٠]. الإسلام دين الفطرة، الدين الحق، وهو يشمل ﴿وما أنزل على ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون. ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن

يقبل منه﴾[١١]. والمقصود بـ «الاسلام» هنا هو دين ابراهيم، لأنه أصل كل دين وهو سابق على كل خلاف ديني، إذْ هو دين الفطرة: ﴿وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم﴾[١٢].

هناك إذاً ما يبرر مقاربة «حال الفطرة» بالمفهوم القرآني مع «حالة الطبيعة» التي أسس عليها فلاسفة القرن الثامن عشر بأوروبا مفهوم حقوق الإنسان ومضامينه الحديثة. ويمكن إغناء هذه المقاربة باستحضار آيات أخرى مثل قوله تعالى: ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا...﴾[١٣]. وقوله: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾[١٤]، كما يمكن الارتكاز على الحديث الشهير الذي يقول: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»، كما يمكن الاستئناس بما أورده المفسرون من آراء في هذا الصدد: فالفطرة عندهم هي الابتداء والاختراع، وهي الخِلقة التي خلق الله الناس عليها. ومعنى كون الإسلام دين الفطرة، في نظر الزمخشري هو أن الله خلق الناس «قابلين للتوحيد ودين الإسلام غير نائبين عنه ولا منكرين له، لكونه مجاوباً للعقل مساوقاً للنظر الصحيح، حتى لو تركوا ـ وشأنهم ـ لما اختاروا عليه ديناً آخر، ومن غوى منهم فبإغواء شياطين الأنس والجن». أما فخر الدين الرازي فهو يعلق على الحديث المذكور قائلاً: «دل الحديث على أنَّ المولود لو ترك على فطرته الأصلية لما كان على شيء من الأديان الباطلة، وأنه إنما يُقْدِم على الدين الباطل لأسباب خارجية، وهي سعي الأبوين في ذلك وحصول الأعراض الفاسدة».

هل نجانب الصواب إذا قلنا إن مرجعية الإسلام الأساسية، إن لم

يكن الوحيدة، لتقرير عالميته هي «حال الفطرة»، وبالتالي فما يقرره هو بمثابة «قانون الفطرة» ـ أو القانون الطبيعي ـ الذي فطر الله الناس عليه.

لنترك مسألة الصواب والخطأ جانباً، فنحن لا نطابق بين المتماثلات في الثقافة الأوروبية والثقافة العربية الإسلامية، وإنما نقارب بينها فقط، والمقاربة ليست من الأمور التي يطبق عليها منطق الصواب والخطأ تطبيقاً صارماً، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بموضوعات كالتي نحن بصددها: ذلك أن موضوع المقارنة هنا ليس من نوع الحقائق العلمية، بل هو من جنس «الحقائق الثورية» ـ إذا جاز التعبير ـ الحقائق التي توظفها الثورات وكل دعوات الاصلاح والتي تستمد صدقها ـ ولنقل مصداقيتها ـ من وظيفتها كمحرك للثورة وشعار للدعوة. إن فلاسفة القرن الثامن عشر في أوروبا كانوا ـ بلجوئهم إلى فكرة «حالة الطبيعة» وفرضية «العقد الاجتماعي» ـ يؤسسون ثورة، هي الثورة المعروفة بالثورة البرجوازية، ثورة الطبقة المتوسطة. أما الدعوة الإسلامية فهي بتوظيفها مفهوم الفطرة ـ كانت تؤسس بدورها ثورة «المستضعفين» على «المستكبرين»، ثورة «التوحيد» على «الشرك»، ثورة الارتباط بالله والتحرر من كل السلط والقيود...

لنمض في المقارنة إذاً، على هذا الأساس، ولننظر في ما يمكن أن يكون في الخطاب الإسلامي قابلاً للمقارنة والمقاربة مع فكرة «العقد الاجتماعي».

٤ ــ عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الإسلامية

ب ــ الميثاق ــ الشورى

«... هذا «الميثاق» الماورائي، أعني الذي وقع عند بَدْءِ الخلق (خلق الله لآدم وذريته)، والذي يؤسّسُ الدين، أيْ العلاقة بين الله والناس، يتحول إلى عقد اجتماعي واقعي مع بداية قيام المجتمع الإسلامي، عقد أطلق القرآن عليه اسم «الشورى...»».

تقوم فرضية «العقد الاجتماعي» التي أسس عليها فلاسفة أوروبا عالمية حقوق الإنسان ـ الحق في الحرية والحق في المساواة وما تفرع منهما ـ تقوم، كما بيّنا سابقاً على ركيزتين اثنتين: تنازل الناس عن حقوقهم الطبيعية لـ «الإرادة العامة» التي تعلو على جميع الإرادات، والتي لا يحركها إلا المصلحة المشتركة والخير العام من جهة، واستعادة

هذه الحقوق، من جهة أخرى، في صورة حقوق مدنية تنظمها الدولة وتَضْمَنُها، نيابة عن الإرادة العامة تلك، إرادة المجتمع ككل.

نحن هنا إذاً إزاء ثلاثة عناصر ـ لنقل إزاء بنية (من العلاقات) تنتظمها ثلاثة أطراف:

١) أفراد البشر أصحاب الحقوق الطبيعية.

٢) الإرادة العامة التي تنازل لها الناس عن حقوقهم تلك.

٣) الجماعة المنظمة التي يمارس فيها الإنسان حقوقه تلك وقد عادت إليه في صورة حقوق مدنية منظمة (يمارسها الفرد بصورة لا تنتهك فيها حقوق الآخرين)... فهل من مقاربة ممكنة بين بنية فرضية «العقد الاجتماعي» هذه، وبين ما يقرره الخطاب الإسلامي في التعالي بدعوته؟

تذكرنا فرضية «التعاقد» هذه بآيات «الميثاق» في القرآن الكريم. وهي آيات تقرر أن الله أخذ من بني آدم ميثاقهم (التزامهم) أن لا يعبدوا أحداً سواه، وأن الله كرّم لذلك بني آدم فجعلهم خُلَفاءه في الأرض، وحمَّلَهم الأمانة وأرسل فيهم رسلاً مبشرين ومنذرين يهدونهم سواء السبيل. من هذه الآيات آية «الميثاق» الشهيرة: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألَسْتُ بربكم، قالوا بلى شهدنا﴾[١٥]. ومنها آيات أخرى عديدة تتحدث عن «الميثاق» بالاسم، منها قوله تعالى: ﴿وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم

وموسى وعيسى ابن مريم وأخذنا منهم ميثاقاً غليظاً. ليسأل الصادقين عن صدقهم وأَعَدَّ للكافرين عذاباً أليماً﴾[١٦]. وهكذا، فهناك من جهة ميثاق بين الله وبني آدم، اعترفوا بموجبه بربوبيته وشهدوا على أنفسهم أن لا يشركوا به شيئاً، وهناك من جهة أخرى ميثاق بين الله والرسل يلتزمون بموجبه تبليغ الرسالة إلى الناس، رسالة «الهدى ودين الحق»، وفي ذلك تكريم لهم وتفضيل على المخلوقات كلها: ﴿ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾[١٧]، ولذلك فالمطلوب أن تكون منهم ﴿أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[١٨]

وهكذا، فمن هذه الآيات ومثيلاتها نستطيع بسهولة استخلاص عناصر للمقاربة مع عناصر فرضية «العقد الاجتماعي»: فتنازل البشر عن حقوقهم لِ «الإرادة العامة» في فرضية العقد الاجتماعي يقاربه اعتراف بَني آدم وشهادتهم على أنفسهم بربوبية الله وحده لا شريك له. إنهم بهذا الاعتراف يكونون قد تنازلوا عن «حقهم» في عبادة أية آلهة أُخرى كالأصنام والكواكب والملائكة، ملتزمين بعبادة الله وحده والاعتراف به وحده كسلطة تحرر الإنسان من السلط الأُخرى وتجعله يستغني عنها (وهذا في منزلة «الإرادة العامة» في فرضية العقد الاجتماعي). هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهذا «التنازل» ليس تنازلاً من دون مقابل، إذْ إنَّ الله يبعث إليهم الرسل لتبين لهم طريق الهداية والفلاح، فكأن تنازلهم عن «حقهم الطبيعي» في عبادة ما شاؤوا ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[١٩] سيعوض لهم بتلقي

الهدى وطريق الصواب بواسطة الرسل.

هذا الميثاق الماورائي - أعني الذي وقع عند بَدْء الخلق، خلق آدم وذريته، والذي يؤسس الدين، أي العلاقة بين الله والناس، يتحول إلى عقد اجتماعي «واقعي» مع بداية قيام المجتمع الإسلامي، أطلق القرآن عليه اسم «الشورى»، عقد يؤسس المجتمع ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[٢٠]، وينظم العلاقة بين الناس والدولة ﴿وشاورهم في الأمر﴾[٢١] وذلك في إطار الميثاق الماورائي، الشيء الذي يجعل من «الشورى» التعبير المشخص عن ذلك الميثاق في الواقع المشخص، واقع الحياة الاجتماعية. ومن هنا تلك الأهمية التي أعطاها القرآن للشورى حين أدرجها في سياق واحد مع ما يشكل جوهر الإسلام.

فعلاً، لقد قرن القرآن الكريم «الشورى» بالايمان واجتناب الكبائر وإقامة الصلاة... أي بما يشكل جوهر الإسلام كدين ونظام اجتماعي، يقول تعالى: ﴿فما أُوتيتُمْ من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون. والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفِرُون. والذين استجابوا لِرَبهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون. والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾[٢٢]. ويقول بعض المفسرين إن هذه الآية نزلت في الأنصار «... وكانوا قبل الإسلام وقبل مَقْدَم رسول الله (ﷺ) المدينة إذا كان بهم أَمْرٌ اجتمعوا وتشاوروا، فأثنى عليهم: أيْ لا ينفردون برأي حتى يجتمعوا عليه» (الزمخشري). هذا بينما يرى آخرون أن الآية مكية وأن الخطاب فيها عام. ومهما يكن فإن

الشورى مبدأ إسلامي رفيع الدرجة، إذ قُرِنَ في الآية المذكورة بالصفات والشمائل التي يتميز بها «الذين آمنوا»، وهم قوام المجتمع الإسلامي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى ذكر القرآن «الشورى» في سياق الصفات والشمائل التي تنظم علاقة رئيس الجماعة الإسلامية بالمسلمين، وقد ورد تقريرها بصيغة الأمر في قوله تعالى: ﴿**فَبِمَا رحمة من الله لِنتَ لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاْعفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر**﴾[٢٣]. هذا، وهناك أحاديث كثيرة منسوبة إلى النبي (ﷺ) تمّجد الشورى وتدعو إلى العمل بها. ومع أن كثيراً منها لا يرقى إلى درجة الصحة ـ صحة السنة التي اشترطها البخاري مثلاً ـ فإن الآيتين المذكورتين تشهدان لها بالصحة على مستوى المضمون، وهذا أهم من الصحة عل مستوى السند. أضف إلى ذلك أن تلك الأحاديث تزكيها ممارسة النبي للشورى وعملُ الصحابة بها من بعده في تعيين خليفة له (اجتماع سقيفة بني ساعدة، استشارة عمر وتعيينه لأهل الشورى المكلفين باختيار الخليفة من بعده، فضلاً عن مشاورة الصحابة بعضهم بعضاً في القضايا الهامة). لنقل أخيراً إن أحاديث الشورى قد بقيت تعبّر عن الضمير الإسلامي في كل العصور. وإن «الإجماع» الذي هو أحَدُ مبادىء التشريع في الإسلام لا يقوم إلا بعد التشاور وتبادل الرأي.

حالة الطبيعة، حال الفطرة ـ العقد الاجتماعي، الشورى... هل

نمدّد المقاربة إلى مجال الحقوق الأخرى كحق «مقاومة الجور» الذي نصّت عليه المادة الثانية من «اعلان حقوق الإنسان والمواطن» الصادر عن الجمعية الفرنسية عام ١٧٨٩ والذي نجد التعبير الأقوى عنه في المبدأ الإسلامي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (حديث «من رأى منكم منكراً فليغيره...»).

لنقف بالمقارنة عند هذا الحد فهدفنا منها ليس إثبات سبق الإسلام في هذا الميدان أو ذاك، بل إنما أردنا منها فقط لفت الانتباه إلى أن ادعاء فلاسفة أوروبا «العالمية» لحقوق الإنسان، حقه في الحرية والمساواة وما تفرع منها، ليس أمراً خاصاً بالحضارة الأوروبية، وبالتالي فالأبعاد الثقافية الحضارية لحقوق الإنسان هي أبعادٌ إنسانية، تشترك في التعالي بها، فوق الواقع الثقافي الحضاري القائم، جميع الثقافات. إن مطلب احترام حقوق الإنسان هو دوماً مطلب موجه ضد واقع ثقافي حضاري قائم (أي واقع فكري سياسي اجتماعي اقتصادي)، هو دوماً دعوة إلى تغيير هذا الواقع. وجميع الثقافات والحضارات تشترك في تأسيس هذه الدعوة على مرجعية تقدم نفسها على أنها البداية، والأصل، مثل حال الطبيعة، ودين الفطرة.

هناك من سيعترض على ادعائنا «العالمية» للمرجعية الإسلامية لحقوق الإنسان بـ «خصوصية» تلك الحقوق في الإسلام لارتباطها بالدين من جهة وللقيود التي يفرضها الفقه الإسلامي من جهة أخرى على بعضها. وهذا ما سنناقشه في ما بعد.

٥ ــ فلسفة حقوق الإنسان... والدين

«... وإذاً فالاعتراض على الكيفية التي حاولنا بها تأصيل حقوق الإنسان في الفكر العربي الإسلامي بدعوى «علمانية» الأساس النظري لتلك الحقوق في الثقافة الأوروبية اعتراض مردود لأنه يحمل مفهوم «العلمانية» ما لم يكن يحمله في تفكير فلاسفة أوروبا الذين شيّدوا ذلك الأساس النظري...».

شرحنا في البحوث السابقة الكيفية التي نرى أنه يمكن بواسطتها التماس «العالمية» ـ أعني الكلية والشمول ـ لحقوق الإنسان في الإسلام، وذلك بالاستناد على المرتكزات النظرية نفسها، أو ما يماثلها، التي بنى عليها فلاسفة أوروبا في العصر الحديث حقوق الإنسان، هذه الحقوق التي ترجع، كما قلنا، إلى حقين اثنين: **الحرية والمساواة**.

ونحن لا نشك في أن الطريقة التي سلكناها والنتائج التي انتهينا

إليها ستثير اعتراضات وتساؤلات، لعل أهمها اعتراضان اثنان: **أحدهما** يطعن في مصداقية هذا النوع من المقارنة والمقاربة بدعوى كون الإطار النظري الذي يؤطر حقوق الإنسان في الفكر الأوروبي الحديث إطار «علماني»، بينما حقوق الإنسان في الإسلام يحكمها الإطار الديني. أما **ثانيهما** فقد يطعن في «عالمية» حق الحرية وحق المساواة في الإسلام بإثارة خصوصية أحكام فقهية إسلامية معينة، كحكم المرتد (أي القتل) الذي «ينال» من حرية التدين والاعتقاد، وأحكام الميراث والشهادة والزواج والطلاق التي تعطي الرجل من الحقوق أو من القيمة أكثر مما تعطيه للمرأة.

اعتراضان يبدوان وجيهين إلى درجة «الإحراج». غير أن الوجاهة العقلية، أعني معقولية الشيء هي دوماً مسألة نسبية، فليست هناك معقولية واحدة للشيء ثابتة لا تتغير، بل من الممكن دوماً بناء معقوليات مُختلفة. وهذا هو سبب اختلاف المذاهب في الفلسفة والدين والسياسة وتباين النظريات في العلم حول موضوع واحد. فكل مذهب، وكل نظرية، إنما يختلف عن المذاهب والنظريات الأخرى بنوع المعقولية التي يشيّدها لتفسير الأشياء. والثورة العلمية المعاصرة إنما قامت، منذ أواخر القرن الماضي، على أساس القول بتعدد المعقوليات: لقد قامت هندسات أخرى تمتلك كل منها من المعقولية ما تمتلكه الهندسة الأوقليدية التي كانت تعتبر إلى منتصف القرن الماضي على أنها الهندسة الوحيدة الممكنة والملائمة، كما قامت في أوائل هذا القرن

نظريات فيزيائية تبني معقوليات أخرى في موضوع الزمان والمكان وعلاقة الواحد منهما بالآخر، فقامت نظرية النسبية لتشيد معقولية جديدة ضداً على تلك التي كانت سائدة من قبل حول الزمان والمكان. هذا من جهة، ومن جهة أخرى بقيت معقولية «الطبيعة الجسيمية» للضوء تتعارض مع معقولية «الطبيعة الموجية» للظاهرة نفسها، ثم قامت بدلهما، أو بجانبهما، معقولية جديدة تجمع بين التصور الجزيئي والتصور الموجي ضمن معقولية واحدة، وهكذا.

وإذاً فوجاهة الاعتراض على رأي من الآراء لا تعني بالضرورة فساد هذا الرأي ومخالفته الحقيقة، بل قد تعني فقط وجود أكثر من إمكانية واحدة لتشييد معقولية الموضوع المختلف فيه. وهذا لا يطعن في «الحقيقة»، فالإنسان لا يصل ولا يمكن أن يصل إلى ما يشكل «الحقيقة النهائية» للشيء دفعة واحدة ومرة واحدة. إن «الحقيقة» يبنيها الإنسان بتراكم ما يحالفه من صواب وما يكتشفه من أخطاء. وإذا كان الصواب في العلوم تبنيه التجربة، فإن الصواب في الحقوق والتشريع هو ما يحقق أكبر قدر من المصلحة العامة، أكبر قدر من الخير للفرد وللمجموع.

من هذه الزاوية وعلى هذا الأساس، سنناقش الاعتراضين السابقين مخصّصين ما يلي للأول منهما:

إن القول بأن «حقوق الإنسان» في الفكر الأوروبي الحديث تصدر عن «العلمانية» بينما تصدر حقوق الإنسان في الإسلام عن الدين،

قول يحتاج إلى فحص. وأول ما يجب فحصه هو مصطلح «العلمانية» نفسه. ذلك أن فلاسفة أوروبا الذين حملوا مشعل «التنوير» والذين عملوا على تأسيس «حقوق الإنسان» في الفكر الحديث، لم يقفوا ضد الدين كدين، إنما وقفوا ضد نوع الممارسة الدينية التي كانت تقوم بها الكنيسة. يقول ديدرو، وهو من أبرز زعماء حركة «التنوير»: «إذا أقرَّ رجل بوجود الله وحقيقة الخير والشر الأخلاقيين وخلود النفس والثواب والعقاب في العالم الثاني، فأيَّةُ ضرورة للاحتفاظ بالأفكار التقليدية (أي الكنيسة)؟ ولنفترض أن هذا الرجل قد تعلم جميع الأسرار الكنائسية في القربان المقدس والثالوث واتحاد الأقانيم والقدر والتجسد وجميع الأمور الأخرى، فهل تساعده هذه الاعتقادات على أنْ يصبح مواطناً أفضل؟».

صحيح أنهم بنوا نظرياتهم على فرضية تطابق ما هو عقلي مع ما هو طبيعي، غير أن «الطبيعي» في خطابهم التنويري لم يكن بديلاً من «الإلهي»، بل لقد وحدوا بينهما. أما ما يسمى بـ «الدين الطبيعي» أو بـ «ديانة العقل»، وهما وصفان وصفت بهما أفكار فلاسفة «التنوير»، فلاسفة حقوق الإنسان في القرن الثامن عشر في أوروبا، فلم يكن معناه يومئذ إحلال «الطبيعي» محل «الإلهي» ولا «العقل» محل «الدين»، بل بالعكس، فالدين الطبيعي عندهم هو نفسه الدين الإلهي، وقد أخذ به الإنسان من دون توسط الكنيسة معتمداً في فهم قضاياه على عقله فقط. وكان هذا «الدين الطبيعي» عندهم يقوم على ثلاثة مبادىء هي نفسها التي يقوم عليها الدين السماوي وهي: «هناك إله تام القدرة وهو يطلب من الإنسان حياة فاضلة بأن يطيع إرادته الإلهية، وهناك حياة

أخرى يكافأ فيها الأبرار ويعاقب فيها الأشرار، فإذا استعمل الإنسان ملكته في استنتاج النتائج من المقدمات المعطاة استطاع أن يرى فوائد الحياة الفاضلة ونظم حياته على أساس عقلي لدرك الثواب في الآخرة».

وهكذا نجد جون لوك مثلاً، وهو الذي أسس حقوق الإنسان على فكرة «حالة الطبيعة»، يحاول من جهة أخرى إثبات «معقولية المسيحية»، الشيء الذي يعني الاستغناء عن الكنيسة وطقوسها. لقد بحث في «العهد الجديد» ـ الانجيل ـ «فلم يجد فيه سوى شرطين للخلاص: الاعتقاد في أن يسوع هو المنقذ، والاعتقاد في الحياة الفاضلة». ومع أن آراء هؤلاء المفكرين التنويريين وصفت بـ «الدين العقلي» فإنهم لم يكونوا جميعاً يقولون بالاستغناء عن «الوحي»، فلقد ميزوا بين مجال العقل ومجال الوحي. من ذلك مثلاً، أن جون لوك نفسه يميز بين: ١) الأمور التي توافق العقل و٢) الأمور التي تناقضه، و٣) الأمور التي تعلو عليه. الصنْفان، الأول والثاني، من اختصاص العقل، أما الصنف الثالث فهو من اختصاص الوحي، وهكذا يقول: «فإن القول بوجود إله واحد قول يتفق مع العقل، والقول بوجود أكثر من إله واحد قول مناقض للعقل، والقول ببعث الأموات يعلو على العقل». وأما روسو صاحب نظرية «العقد الاجتماعي» فهو وإن عاش في «عصر العقل» فإن مؤرخي الفكر الأوروبي الحديث يضعونه «خارج» ذلك العصر باعتبار أنه لم يكن عقلانياً كما كان فلاسفة «التنوير»، بل كان وجدانياً رومانطيقياً. وإذا كان قد انتقد الممارسة الكنائسية للدين فهو لم يكن ضد الدين ذاته، بل لقد أصَرَّ على ضرورته، على «أن يكون قاصراً على العقائد الضرورية للحياة»، مثل

الاعتقاد بوجود الله وبالعناية الربانية وبالثواب والعقاب في الحياة الأخرى، دونما حاجة إلى طقوس الكنيسة. ولذلك نجده ينص في كتابه **اميل** ـ وهو كتاب في التربية ـ على وجوب أن يتعلم الطفل عندما يبلغ الخامسة عشرة من عمره أن له نفساً وأن الله موجود، وأن يعتنق في سن لاحقة عقائد الدين التي يقررها الوحي ويلقنها له قسيس، ولكن دون الخضوع للكنيسة وطقوسها.

نخلص مما تقدم إلى أن «علمانية» حقوق الإنسان في الفكر الأوروبي الحديث لم تكن تعني لدى فلاسفة هذا الفكر الاستغناء عن الدين كدين، بل فقط التحرر من سلطة الكنيسة وطقوسها. لقد بنوا «معقولية» حقوق الإنسان باعتماد العقل وحده فعلاً، ولكن لا ضِدّاً على الدين، بل ضداً على الفهم الذي تفرضه الكنيسة وما يرافقه من طقوس. لقد احتفظوا بالدين وأزاحوا تقاليد الكنيسة وسلطتها واحلّوا محلها العقل وسلطته. فهل يتناقض هذا الموقف في شيء مع الموقف الإسلامي المؤسس لحقوق الإنسان على العقل والفطرة، والميثاق والشورى، كما بيّنا ذلك في البحثين السالفين؟ وإذاً فالاعتراض على الكيفية التي حاولنا بها «تأصيل» حقوق الإنسان في الإسلام، بدعوى «علمانية» الأساس النظري لتلك الحقوق، اعتراض مردود، لأنه يحمل مفهوم «العلمانية»، ما لَمْ يكن يحمله في فكر فلاسفة أوروبا الذين شيّدوا ذلك الأساس النظري.

يبقى بعد ذلك الاعتراض الذي يثير أحكاماً فقهية معروفة كحكم

المرتد وأحكام تخص المرأة في الميراث والزواج والطلاق والشهادة، التي تبدو في ظاهرها أنها لا تحترم مبدأ الحرية ومبدأ المساواة، وهذا ما سنفحصه لاحقاً.

٦ ــ حق الحرية شيء.. و«الردة» شيء آخر

«... وهكذا فالوضع القانوني لـ «المرتد» لا يتحدد في الإسلام بمرجعية «الحرية»، حرية الاعتقاد، بل يتحدد بمرجعية ما نسميه اليوم بـ «الخيانة للوطن» أو إشهار الحرب على المجتمع والدولة...».

من القضايا التي يثيرها بعضهم للاعتراض على «عالمية» حقوق الإنسان في الإسلام وبالتالي الطعن فيها، ويثيرها آخرون لاثبات «خصوصية» حقوق الإنسان في الإسلام، وبالتالي تبرير رفض «حقوق الإنسان» كما يقررها الفكر العالمي المعاصر بدعوى أنها نابعة من ثقافة الغرب، مندرجة في تطوره التاريخي، من هذه القضايا مسائل تنتمي إلى حق الحرية (حكم المرتد ـ الرق) ومسائل تنتمي إلى حق المساواة (أحكام تخص المرأة في الميراث والشهادة والزواج...) وهي مسائل فقهية معروفة.

قبل مناقشة هذين الاعتراضين لابد من توطئة نعرض فيها لما يؤسس وجهة نظرنا في الموضوع.

الشريعة الإسلامية كليات وجزئيات، مبادىء وتطبيقات. والأصل في الحكم الصادر في الجزئي. أن يكون تطبيقاً للمبدأ الكلي. فإذا كان هناك اختلاف، فلسبب وحكمة. والأسباب التي تبرر الحكم الجزئي وتبيّن معقوليته هي، إما «أسباب النزول»، وهي عموماً الظروف الخاصة التي اقتضت ذلك الحكم، وإما مقاصد عامة تستوحي الخير العام. ثلاثة مفاتيح لابد منها جميعاً لفهم معقولية الأحكام الشرعية في الإسلام: كليات الشريعة، الأحكام الجزئية، المقاصد وأسباب النزول. فلننظر في ضوئها إلى المسائل التي يثيرها الاعتراضان المذكوران: الاعتراض بحكم «المرتد»، والاعتراض على أحكام تخص «قيمة» المرأة. ولنبدأ بالأول منهما.

يقرر الإسلام بكامل الوضوح حق الحرية كمبدأ عام، هذا شيء أكيد. ولكننا سنرتكب خطأ منهجياً إذا نحن طلبنا من النصوص الإسلامية، أو أية نصوص أخرى قديمة أن تحدثنا عن الحرية باللغة التي نتحدثها اليوم. فقضايا الحرية وغيرها تختلف، من بعض الوجوه على الأقل، من عصر الى آخر، باختلاف درجة التطور واختلاف المشاغل والتطلعات. ومع ذلك، وباعتبار ذلك، نستطيع أن نؤكد أن الإسلام يقرر مبدأ الحرية في المجالات كافة، والمرجع في ذلك القرآن والسنة. ففي القرآن: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن

يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان...﴾[٢٤]، وفي هذا إشارة إلى أن الإنسان اختار بحرية تحمل «الأمانة» (أي خلافة الله في الأرض، العقل، المسؤولية...) فهي لم تفرض عليه فرضاً. ولما كان «الزمان» الذي عرض الله فيه هذه «الأمانة» على الإنسان هو «زمان» ما قبل نزول آدم على الأرض، زمن «الأزل»، زمن ما قبل التاريخ، فإن ذلك يعني أن الحرية جزء جوهري في الإنسان منذ الأزل. وتأتي تطبيقات هذا المبدأ لتؤكد هذه الحقيقة على مستوى حرية شخص الإنسان وعلى مستوى حريته في الاعتقاد. فعلى المستوى الأول، وفيه تطرح مسألة «الرق»، يكفي القول إنه ليس في الإسلام أحكام تكرس الاسترقاق. هناك أحكام تخص أسرى الحرب وأخرى تجعل تحرير العبد عملاً تعبدياً (أي فك رقبة في الكفارات) ومطلباً اجتماعياً ملحاً (أي فداء الأسرى). والرق ظاهرة تاريخية تعاملت معها الديانات السماوية، من يهودية ونصرانية، كما تعاملت معها الفلسفة اليونانية، ولم يحرم الرق إلا في العصر الحديث. أما الاتجاه العام في التشريع الإسلامي فهو يميل من دون شك إلى تصفية هذه الظاهرة، وذلك انطلاقاً من مبدأ أن الإنسان خُلق حراً. وهل هناك أقْوَى في هذا الصدد من قولة عمر بن الخطاب الشهيرة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»: وهل هناك ما هو أكثر دلالة في هذا الصدد من أن بعض كبار الصحابة كانوا في الأصل عبيداً وموالي، فأصبحوا بدخولهم الإسلام على درجة سواء مع الذين كانوا من وجهاء قريش قبل إسلامهم؟

هذا عن الحرية، في مقابل العبودية والرق، أما عن حرية الاعتقاد وعلاقتها بحكم «المرتد»، فالمجال يتطلب تفصيلاً في القول. لنبدأ أولاً، بالتذكير بموقف الدعوة المحمدية من حرية الاعتقاد كما تقرره الآيات التالية. يقول تعالى مخاطباً رسوله الكريم: ﴿**وقُلِ الحقُّ من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**﴾[٢٥]. ويقول ﴿**فذكر إنما أنت مذكر. لست عليهم بمسيطر**﴾[٢٦]. ويقول ﴿**فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظا إنْ عليك إلا البلاغ**﴾[٢٧]. ويقول: ﴿**ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين**﴾[٢٨]. ويقول تعالى: ﴿**إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً. إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كَفوراً**﴾[٢٩]. وواضح أن هذه الآيات تقرر حرية الإنسان في الاعتقاد، فهو حر في أن يعتنق الإسلام، لكنه إذا أعرض فليس من حق الرسول أن يجبره على ذلك.

هنا يمكن أن يعترض معترض بقضية «المرتد» الذي حكمه القتل، كما هو معروف في الفقه الإسلامي. وللبحث في هذه المسألة يجب أن نعي تمام الوعي أننا بصدد قضية جزئية يختلف حكمها عن مقتضيات المبدأ الكلي الذي تقرره الآيات المذكورة. ولفهم هذا الاختلاف ولإدراك معقوليته، يجب الرجوع إلى «أسباب النزول» (بالمعنى العام الذي حددناه)، ولنبدأ بالنظر في الكيفية التي تعامل بها القرآن مع المرتدين زمن الدعوة في مكة، لنعود بعد ذلك إلى مرحلة الدولة في المدينة.

نقرأ في القرآن الذي نزل في مكة الآيات التالية، على سبيل المثال

لا الحصر: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم...﴾[٣٠]. وأيضاً ﴿إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خَلاق لهم في الآخرة﴾[٣١] و﴿كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم بالبينات، والله لا يهدي القوم الظالمين. أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين﴾[٣٢]. ويقول تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتّبع غير سبيل المؤمنين نوَلِهِ ما تولّى ونُصْلِهِ جهنم وساءت مصيراً﴾[٣٣] ويقول: ﴿من كفر بالله من بعد ايمانه، إلا من أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان، ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم﴾[٣٤]... في جميع هذه الآيات نجد أن حكم المرتد، كما يتحدد في سياقها، هو لعنة الله، غضب الله، جهنم... وليس القتل، وأكثر من ذلك فبابُ التوبة مفتوح أمامه.

هذا في القرآن، أما في الفقه، فحكم المرتد هو القتل كما هو معروف. ويستند الفقهاء في ذلك إلى حديث نبوي يقول: «من بَدَّلَ دينه فاقتلوه». فكيف نفسر هذا الاختلاف؟

لنستبعد الشك في صحة الحديث المذكور، فقتال المرتدين زمن خلافة أبي بكر واقعة تاريخية لاشك فيها، كما أن قتل المرتد مسألة لا خلاف فيها بين الفقهاء، فهي بالتالي مسألة يحكمها الإجماع أيضاً.

لماذا؟

لأن «المرتد» في هذه الحالة، بعد قيام الدولة الإسلامية، لم يكن مجرد شخص يغير عقيدته لا غير، بل هو شخص خرج عن الإسلام

عقيدة ومجتمعاً ودولة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ دولة الإسلام في المدينة، زمن النبي وزمن الخلفاء الأربعة، كانت تخوض حرباً مستمرة (مع المشركين العرب، ثم مع الروم والفرس)، أدركنا أنَّ «المرتد» زمن هذه الدولة هو في حكم الشخص الذي يخون وطنه ويتواطأ مع العدو زمن الحرب ـ بالتعبير المعاصر. وحروب الردة على عهد أبي بكر كانت ضد أناس لم يقتصروا فقط على «خيانة» دولة الإسلام التي انضموا إليها زمن النبي، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، إذ نظموا أنفسهم للانقضاض عليها بعد عصيانهم لقوانينها (أي الامتناع عن دفع الزكاة).. فـ «المرتد» بهذا المعنى هو من خرج على الدولة الإسلامية «مُحارباً» أوْ متآمراً أو جاسوساً للعدو، إلخ...

وإذاً فحكم الفقه الإسلامي على «المرتد» بهذا المعنى ليس حكماً ضد حرية الاعتقاد، بل ضد خيانة الأمة والوطن والدولة، فضلاً عن الدين والتواطؤ مع العدو أو التحول إلى لصّ أوْ عدو محارب. ومن هنا نفهم كيف يربط الفقهاء بين حكم «المحارب»، وهو من يخرج على الدولة والمجتمع ويشهر السلاح ويقطع الطريق، وبين «المرتد». ذلك أن «المرتد» في الخطاب الفقهي الإسلامي هو صنف من «المُحاربين» وحكمه يختلف من فقيه إلى آخر حسب ما يكون المرتد محارباً بالفعل أم لا. فالمرتد المحارب يقتل باتفاق الفقهاء، أما قبل أن يحارب، فقد اختلفوا هل يستتاب أولاً، أم يقتل من دون استتابة، كما ميز الفقهاء بين المرتد إذا حارب وهو في دار الإسلام، وبين المرتد إذا

لحق بدار الحرب (أرض العدو). كل ذلك يدل دلالة واضحة على أن فقهاء الإسلام كانوا يفكرون في «المرتد» لا من زاوية أنه شخص يمارس حرية الاعتقاد، بل من زاوية أنه شخص خان المجتمع الإسلامي وخرج ضده نوعاً من الخروج.

وما نريد أن نخلص إليه من كل ما سبق هو أنَّ الوضع القانوني لـ «المرتد» لا يتحدد في الإسلام بمرجعية «الحرية»، حرية الاعتقاد، بل يتحدد بمرجعية ما نسميه اليوم بـ «الخيانة للوطن»، بإشهار الحرب على المجتمع والدولة. وبالمثل فإن الذين يتحدثون اليوم عن «حقوق الإنسان» وفي مقدمتها حرية الاعتقاد لا يدخلون في هذه الحرية «حرية الخيانة للوطن والمجتمع والدين»، ولا «حرية قطع الطريق وسلب الناس ما يملكون»، ولا «حرية التواطؤ مع العدو».. وإذاً: فالحرية شيء و«الردة» شيء آخر. ويبقى مطلوباً من الاجتهاد الفقهي المعاصر النظر في ما إذا كان المسلم الذي يعتنق ديناً آخر اعتناقاً فردياً لا يمس من قريب أو بعيد بالمجتمع الإسلامي ولا بالدولة الإسلامية، يدخل في دائرة «المرتد» بالمعنى الفقهي الذي شرحناه، أمْ أنه يدخل في زمرة المرتدين الذين تحدثت عنهم الآيات التي أوردناها سابقاً والتي تتوعد المرتدين الوعيد الأكبر، ولكن دون التنصيص صراحة على وجوب قتلهم.

٧ ــ حقوق المرأة في الإسلام

بين كليات الشريعة.. وأحكامها الجزئية

«... وبعد، فـ «عالمية» حقوق الإنسان مقررة في الفكر الإسلامي مثل ما هي مقررة في أي فكر إنساني آخر، والبحث عنها يجب أن يكون في الكليات والمبادىء العامة. أما الجزئيات فأحكامها قابلة دوماً للاجتهاد لأنها تطبيقات، والتطبيق يختلف من زمن إلى آخر، ومن ظهور وجه للمصلحة إلى ظهور وجه آخر...».

قلنا سابقاً إن الحديث عن حقوق الإنسان في الإسلام يجب أن يستحضر **ثلاثة** مفاتيح ضرورية: ما تقرره كليات الشريعة الإسلامية، ما تنص عليه أحكامها الجزئية، وما تضفيه المقاصد وأسباب النزول على هذه الأحكام من المعقولية.

وبخصوص حقوق المرأة يقرر الإسلام مبدئياً، وكحكم عام ومطلق، المساواة بينها وبين الرجل. يقول تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[٣٥]. ويقول تعالى: ﴿فاستجاب لهم ربهم أنّي لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى، بعضكم من بعض﴾[٣٦] ويقول: ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يُظلمون نقيراً﴾[٣٧] ويقول: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾[٣٨]. وهناك إضافة إلى هذه الآيات ومثيلاتها، أحاديث عديدة ترفع من شأن المرأة، مثل قوله (ص): «الجنة تحت أقدام الأمهات» وقوله: «النساء شقائق الرجال». ومعلوم أن الإسلام كلف المرأة بما كلف به الرجل نفسه من الواجبات الدينية وساوى بينهما في المسؤولية، كما حرّم وَأْدَ البنات، وهي عادة كانت سائدة في الجاهلية.

واضح إذاً أن الاتجاه العام في التشريع الإسلامي هو مساواة المرأة والرجل في الحقوق والواجبات. أما الأحكام الجزئية التي يبدو أنها تخالف هذا الاتجاه فيجب البحث عن معقوليتها في المقاصد وأسباب النزول، فلنستعرضها واحداً بعد الآخر.

١ ـ **مسألة الشهادة**: معلوم أن القرآن يشترط في الشهادة رجلين على الأقل أو رجلاً وامرأتين. يقول تعالى: ﴿واستشهدوا شاهدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، ممن ترضون من الشهداء، أنْ تضل إحداهما فتُذكّر إحداهما الأخرى﴾[٣٩]. وواضح من الآية أن الاعتبار الوحيد الذي راعاه الشرع في طلب امرأتين بدل رجل واحد هو

احتمال أن تخطىء المرأة الواحدة أو تنسى. والخطأ والنسيان ليسا من طبيعة المرأة وجوهرها، بل هما يرجعان فقط إلى الوضعية الاجتماعية والتعليمية التي كانت عليها.

يبقى بعد هذا، السؤال: كيف سيكون حكم الإسلام في هذه القضية إذا افترضنا تحسن تلك الوضعية وارتفاعها إلى مستوى وضعية الرجل؟ هل ستطبق القاعدة التي تقول: «إذا زالت الموانع رجعت الأمور إلى أصلها»، والأصل هنا هو المساواة بين الرجل والمرأة كما رأينا، أم أنه لا بد من التقيد بحرفية النص؟ إن وجهة نظرنا سنقررها في الفقرة التالية وفي الخاتمة.

٢ ـ **مسألة حقوق المرأة في الإرث والزواج:** ينص القرآن على أَنَّ للبنت نصف نصيب الولد من الإرث: **﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾**[٤٠]، والقرآن لا يبيّن ـ كما فعل في مسألة الشهادة ـ الاعتبارات التي تبرر هذا التمييز، وإذاً فلا بد من إعمال العقل بالرجوع إلى المقاصد وأسباب النزول.

والواقع أننا إذا رجعنا إلى البيئة التي نزل فيها القرآن فإننا سنجد فيها ما يبرر هذا الحكم. فالمجتمع العربي في الجاهلية كان مجتمعاً قبلياً رعوياً والملكية فيه شائعة على مستوى المراعي خاصة، والعلاقة بين القبائل الرعوية هي علاقة نزاع حول المراعي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن الزواج مجرد علاقة بين رجل وامرأة، بل كان مصاهرة، أيّ علاقة بين أهل الزوج وأهل الزوجة، وبالتالي بين القبائل.

والمصاهرة بين القبائل العربية كانت تقوم في الغالب على تفضيل الأباعد على الأقارب. وتزويج البنت لشخص من غير قبيلتها كثيراً ما كان يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حال وفاة أبيها. ذلك لأنه إذا كان لها أن تأخذ نصيباً مما ترك، ماشية كان أو مجرد الحق في المرعى المشترك، فإن هذا النصيب سيؤول إلى قبيلة زوجها، على حساب قبيلة أبيها، مما قد يتسبب في منازعات وحروب. ومن أجل تَلافِي مثل هذه النزاعات عمدت بعض القبائل في الجاهلية إلى عدم توريث البنت بالمرة، بينما منحتها قبائل أخرى الثلث أو أقل.

وإذا أضفنا إلى ذلك محدودية المال المتداول في المجتمع القبلي، سهل علينا إدراك كيف أن توريث البنت قد يؤدي إلى الإخلال بالتوازن الاقتصادي بين القبائل، خصوصاً مع تعدد الزوجات، وقد كان معمولاً به بكثرة. إن تعدد الزوجات في حالة توريث البنت نصيباً كنصيب الرجل يتحوّل إلى وسيلة للإخلال بالتوازن الاقتصادي في المجتمع القبلي، إذ قد يرث الرجل عن طريق زوجاته من قبائل متعددة ما قد يؤدي إلى تركيز الثروة لديه، فيختل التوازن وتقوم منازعات وحروب. وإذاً فحرمان البنت من الإرث كما كانت تَفعل بعض القبائل كان تدبيراً تفرضه الوضعية الاجتماعية. ولا شك أن الإسلام قد راعى معطيات هذه الوضعية ونظر إلى وجه المصلحة ـ وهو هنا تجنب النزاع واتقاء الفتنة ـ فقرر نوعاً من الحل الوسط يناسب المرحلة الجديدة التي دشنها قيام الدولة في المدينة، فجعل نصيب البنت

من الإرث نصف نصيب الولد وجعل نفقة المرأة على الرجل (زوجة كانت أو أماً).

وهكذا فإذا أخذنا بعين الاعتبار معطيات المجتمع زمن نزول التشريع اهتدينا إلى ما يمكن أن يصلح لالتماس التبرير العقلي للمسألة التي نحن بصددها (نصيب البنت من الإرث) تماماً كما يمكن التماس المعقولية لأحكام أخرى مثل قطع يد السارق، وهو تدبير كان معمولاً به في الجاهلية لعدم وجود سجون ولا سلطة تعتقل السارق. لقد كان العقاب البدني هو الوسيلة الزجرية الوحيدة التي تعاقب السارق وتجعله معروفاً ليحتاط منه. فلما جاء الإسلام احتفظ بهذا التدبير مراعاة للوضعية ذاتها لأن الدولة كانت في طور التأسيس، مثلما احتفظ بشعائر وأحكام أخرى كانت جارية من قبل.

المصلحة والظروف الاجتماعية هي التي تقف وراء مثل هذه الأحكام، تماماً مثلما أن المصلحة هي التي وجهت عمر بن الخطاب عندما عدل عن تقسيم أرض سواد العراق بين المجاهدين، كما ينص على ذلك القرآن، إلى تدبير فرضته المصلحة وهو تركها لأصحابها وفرض الخراج عليها. ومعلوم أن هناك من الفقهاء المجتهدين من استخلص من هذه السابقة، ومن روح التشريع الإسلامي كله قاعدة تنص على أنه إذا تعارضت المصلحة مع النص روعيت المصلحة لأنها هي الأصل في ورود النص. وقد عرف الفقه الإسلامي اجتهادات

اعتمدت هذه القاعدة في الموضوع الذي نحن بصدده، موضوع نصيب المرأة من الإرث.

من ذلك ما أفتى به بعض فقهاء المغرب في القرن الماضي من أنه إذا استغنت المرأة بزوجها، فلا حق لها في ما ترك والدها. وكان ذلك دفعاً للمضرة واتقاء للفتنة: ذلك أن توريث البنت في النواحي الجبلية بالمغرب حيث تعيش القبائل على الرعي في أراض مشاعة كان يتسبب في منازعات وفتن، مثل تلك التي تحدثنا عنها قبل بصدد المجتمع العربي في الجاهلية. هذا بينما عمد فقهاء آخرون في المغرب أيضاً، بالعكس من ذلك، إلى تمكين الزوجة من نصف ما ترك زوجها لأن العرف السائد في المناطق المعنية يعتبر الزوجة شريكة لزوجها في أعماله ومنتوجها، وقد كانت تعمل كما يعمل. هذا ولا بد من الاشارة هنا إلى ما يتصف به الفقه الجعفري ـ الشيعي الإمامي ـ من مرونة كبيرة في ما يتصل بحقوق المرأة.

٣ ـ **الطلاق وتعدد الزوجات**: إن اثارة هاتين المسألتين بصدد الحديث عن حقوق المرأة في الإسلام أمر لا مبرر له في نظري. ذلك أن الإسلام لا يوجب الطلاق ولا تعدد الزوجات ولا ينصح بهما، بل بالعكس. لقد كانت هاتان الظاهرتان شائعتين في المجتمع العربي قبل الإسلام فعمل على الحد منهما بوضع شروط لهما تقترب من المنع: لقد اشترط «العدل» في تعدد الزوجات وأضاف: ﴿**وإن خفتم ألاَّ تعدلوا فواحدة**﴾[٤١] وفي آية لاحقة: ﴿**ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو**

حرصتم﴾[٤٢]. فهذا ميل واضح بالمسألة إلى المنع. وأما الطلاق فالحديث النبوي الشهير «أبغض الحلال عند الله الطلاق» واضح لا لبس فيه. وإذاً فلا معنى للقول إن الإسلام ينتقص من حقوق المرأة بالطلاق، ذلك لأنه لا يجيز الطلاق ولا تعدد الزوجات كـ «حلال مطلق»، بل كـ «حلال» مقيّد بشرط يصعب الوفاء به (العدل في تعدد الزوجات) أو كـ «أبغض الحلال عند الله» وهو لا يختلف نوعياً عن الحرام.

وبعد، فقد ميز الفقهاء بين العبادات التي لا يجوز الاجتهاد فيها لأنها لا تقبل التبرير العقلي مثل الإفطار عند غروب الشمس في رمضان مثلاً، فذلك أمر تعبدي، وبين المعاملات وهي موضوع الاجتهاد لأنها مرتبطة بمقاصد الشرع وأسباب النزول وما يعتبره الفقهاء عِلَلاً لها. أما مسألة ما إذا كان من الجائز ربط الحكم بالمقاصد بدل العِلَل، فإن كاتب هذه السطور يرى أنه لا شيء يوجب التقيد بصورة دائمة ومطلقة بالقاعدة التي قررها الفقهاء والقائلة إن «الأحكام تدور مع عللها لا مع الحكمة منها». ذلك لأن هذه القاعدة هي نتيجة اجتهاد لا غير. وعلل الأحكام لا تعطيها النصوص، بل يستنبطها الفقيه بعقله معترفاً أن استنباطه مبني لا على اليقين والقطع، بل فقط على الترجيح والظن. إن الأقرب إلى الصواب في نظرنا هو الرجوع بالأحكام الشرعية الجزئية، عندما يتغير وجه المصلحة فيها، إلى كليات الشريعة. فـ «الكليات» في الشريعة كـ «المحكمات» في العقيدة. وبما أنه

من الواجب رد المتشابه إلى المحكم، فلماذا لا نعتبر قيام التعارض بين الحكم الصادر في جزئية وبين المصلحة المستجدة نوعاً من «المتشابه» الذي لا بد من رده إلى المحكم، إلى المبادىء والكليات.

وبعد، فـ «عالمية» حقوق الإنسان مقررة في الفكر الإسلامي مثلما هي مقررة في أي فكر إنساني آخر. ولاثباتها وتأصيلها يجب الرجوع إلى الكليات والمبادىء العامة، أما الجزئيات فأحكامها تطبيقات، والتطبيق يختلف من زمن إلى آخر، ومن ظهور وجه للمصلحة إلى ظهور وجه آخر. والشريعة الإسلامية هي لمصلحة البشر، أما الله فهو غني عن العالمين.

هوامش القسم الثالث

(١) الصادر عن رابطة العالم الإسلامي عام ١٩٧٩.

(٢) الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن عام ١٩٨٠.

(٣) الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن عام ١٩٨١.

(٤) قدّم إلى: مؤتمر القمة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في الطائف في كانون الثاني/ يناير ١٩٨٩.

(٥) قدّم إلى: المؤتمر الخامس لحقوق الإنسان في طهران في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩.

(٦) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٦٤.

(٧) نفس المرجع، «سورة الشعراء،» الآيات ٧١ ـ ٧٤.

(٨) نفس المرجع، «سورة الروم،» الآية ٣٠.

(٩) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ٦٧.

(١٠) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ١٩.

(١١) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآيتان ٨٤ ـ ٨٥.

(١٢) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ١٩.

(١٣) نفس المرجع، «سورة يونس،» الآية ١٩.

(١٤) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية ٢١٣.

(١٥) نفس المرجع، «سورة الأعراف،» الآية ١٧٢.

(١٦) نفس المرجع، «سورة الأحزاب،» الآيتان ٧ ـ ٨.

(١٧) نفس المرجع، «سورة الاسراء،» الآية ٧٠.

(١٨) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.

(١٩) نفس المرجع، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.
(٢٠) نفس المرجع، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.
(٢١) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.
(٢٢) نفس المرجع، «سورة الشورى،» الآيات ٣٦ ـ ٣٩.
(٢٣) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.
(٢٤) نفس المرجع، «سورة الأحزاب،» الآية ٧٢.
(٢٥) نفس المرجع، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.
(٢٦) نفس المرجع، «سورة الغاشية،» الآيتان ٢١ ـ ٢٢.
(٢٧) نفس المرجع، «سورة الشورى،» الآية ٤٨.
(٢٨) نفس المرجع، «سورة يونس،» الآية ٩٩.
(٢٩) نفس المرجع، «سورة الإنسان،» الآيتان ٢ ـ ٣.
(٣٠) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية ٢١٧.
(٣١) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ٧٧.
(٣٢) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآيتان ٨٦ ـ ٨٧.
(٣٣) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية ١١٥.
(٣٤) نفس المرجع، «سورة النحل،» الآية ١٠٦.
(٣٥) نفس المرجع، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.
(٣٦) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ١٩٥.
(٣٧) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية ١٢٤.
(٣٨) نفس المرجع، «سورة التوبة،» الآية ٧١.
(٣٩) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٢.
(٤٠) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية ١١.
(٤١) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية ٣.
(٤٢) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية ١٢٩.

القسم الرابع

من أجل تنمية الوعي بحقوق الإنسان
في الإسلام

١ ــ مفهوم الإنسان في الفكر المعاصر

«... الإنسان الذي أصبح ينظر إليه على أنه يسمو بإنسانيته ذاتها، لا بشيء خارجها، عن النواقص والعيوب، طالباً الكمال بروحه وجسمه، ساعياً إلى السيطرة على العالم...».

عرضنا في القسم السابق لمسألة «التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في الفكر العربي الإسلامي»، أما في هذا القسم، فسنحاول استخلاص جملة من الحقوق التي يمنحها الإسلام للإنسان، وذلك بالاعتماد على القرآن والسنة أساساً.

١ ــ قضايا منهجية

ثمة مسألة منهجية لا بد من الفصل فيها أولاً ونحن بصدد البحث في مفهوم الإنسان ومجالات حقوق الإنسان في الإسلام. إن الأمر

يتعلق بالإشكالية التي تطرحها إقامة نوع من الروابط بين مفهوم ينتمي إلى عصرنا ومشاغلنا الراهنة وبين فكر قوامه آراء وتَصوُّرات تنتمي إلى حقل ثقافي يشكل جزءاً لا يتجزأ من العصور الوسطى، باصطلاح المؤرخين المعاصرين، وهي العصور التي يفترض أنها انتهت منذ ثلاثة قرون على الأقل لتترك مكانها للعصر الحديث والمعاصر الذي يختلف اختلافاً جذرياً عما سبقه من عصور. فكيف يجوز البحث لمفهوم معاصر، لَرُبما ينتمي إلى تصور يقطع مع الماضي وتصوراته، عن «روافد» أو «أصول» في فكر يتخذ مرجعية له نصوصاً وسيراً مضى عليها أربعة عشر قرناً أو تنتمي إلى هذه النصوص والسير انتماء ارتباط وامتداد؟

واضح أن الطرح المنهجي المحض لهذه الاشكالية يستبعد تماماً ذلك الطرح الايديولوجي السافر الذي يقوم على التنويه الذاتي وَادّعَاءِ السبق التاريخي. غير أن هذه الاشكالية المنهجية تتحول، مع ذلك، إلى إشكالية نظرية لا يمكن فصلها فصلاً تاماً عن الايديولوجيا، بمعناها الواسع المطّاط. ذلك لأن النصوص الدينية، أياً كان الدين الذي تنطق به، مثلها مثل النصوص التراثية عامة، هي دائماً نصوص مفتوحة قابلة للتأويل، وبالتالي يجد الناس فيها عادة ما يريدونه منها. ومن هنا تعدد المذاهب والفرق في جميع الأديان، كل فرقة تقول عن نفسها إنها وحدها صاحبة الفهم الصحيح، إنها وحدها «الفرقة الناجية». أما المجتهدون في شؤون العبادات والمعاملات في الإسلام (أو الفقهاء)،

فلقد كانوا أكثر تفتحاً وتواضعاً، إذ اعترفوا بأن اجتهاداتهم تقوم على مجرد الظن والترجيح. وكان منهم من ذهبوا في هذا الاتجاه إلى أبعد مدى فقالوا: «كل مجتهد مُصِيب» (وقد سموا بالمُصَوّبة).

غير أن الاجتهاد في اصطلاح الفقهاء ـ وهذا هو باب المدخل الذي اخترناه لمعالجة الإشكالية التي نحن بصددها ـ ليس معناه مجرد إبداء رأي أو التعبير عن قناعة، كلا. إن الرأي الاجتهادي رأي اشترط فيه الفقهاء شروطاً يراد منها أن تحرره من كل ما هو ذاتي وأن تؤسسه على أكثر ما يمكن من الموضوعية. وهكذا فالرأي الاجتهادي في الفقهيات يجب أن يستند إلى نصوص صحيحة وعلى معرفة دقيقة بلغة تلك النصوص وبأساليبها في التعبير وعلى اطلاع واسع بتاريخية تلك النصوص، أعني بالظروف والمناسبات التي وردت فيها (أي أسباب النزول) وبالأهداف العامة التي ترمي إلى تحقيقها (أي مقاصد الشرع).

مراعاة أسباب النزول واعتبار المقاصد هما الشرطان اللذان يؤسسان الموضوعية في الاجتهاد الفقهي. فهل يمكن، أو يكفي، تمديدهما والأخذ بهما في غير الفقه من الأبحاث التراثية، أو التي تدخل في علاقة ما مع التراث؟ أعتقد أن الجواب لا بد أن يكون بالإيجاب، على الأقل بالنسبة إلى من له إلمام بالقضايا المنهجية التي تثار بصدد الموضوعية في التفكير العلمي، قديماً وحديثاً. ذلك أن مراعاة «أسباب النزول» ـ بتعبير القدماء ـ هي، تقريباً، ما يعبّر عنه نفسه اليوم

بـ «التاريخية»: أي فهم الشيء في ضوء ظروفه الزمانية والمكانية وتجنب اسقاط الحاضر على الماضي أو نقل الماضي إلى الحاضر، بصورة اعتباطية تعسفية. أما «المقاصد» في اصطلاح الفقهاء فهي ما يعبّر عنه اليوم بـ «البواعث»، أعني الغايات والأهداف التي من أجلها كان الشيء. وإذا نحن أردنا استعمال مصطلح معاصر قلنا إن «أسباب النزول» و«المقاصد» تشكل في تداخلها وتكاملها ما يعبّر عنه في اللغة الفلسفية المعاصرة بـ «المفكر فيه». وهكذا فـ «المفكر فيه» في عصر من العصور، وما كان «قابلاً للتفكير فيه» خلال ذلك العصر، هو ما كانت له أسباب نزول وكانت من ورائه مقاصد، في العصر المعْني. أما ما لم يكن له لا هذا ولا ذاك، فهو ما يطلق عليه في الاصطلاح المعاصر اسم «اللامفكر فيه»، وقد يكون «غير قابل للتفكير فيه» آنذاك (وقريب من هذا ما اصطلح المناطقة القدماء على تسميته بـ «الممكن» من جهة و«الممتنع» من جهة أخرى).

أعتقد أنه يمكننا الآن الخوض في موضوعنا بأكبر قدر من الموضوعية إذا نحن اعتمدنا في تأطير رؤيتنا هذه المفاهيم الأربعة: المفكر فيه، ما هو قابل للتفكير فيه، اللامفكر فيه، ما هو غير قابل للتفكير فيه. وهكذا فبدلاً مِنْ أنْ نُسقط تصوراتنا الراهنة حول الإنسان وحقوق الإنسان على مرحلة من مراحل الفكر العربي الإسلامي، سنتجه باهتمامنا إلى ما كان يشكل «المفكر فيه» و«القابل للتفكير فيه» في تراثنا ونصوصه، وبالخصوص في القرآن والسنة واجتهاد الفقهاء.

هذا من جهة، ولا بد من التضريح، من جهة أخرى، بأننا نحن كذلك محكومون اليوم في تَصَوُّرِنا للإنسان وتنميته وحقوقه، بـ «أسبَابِ نزولٍ» و«مقَاصِدَ» خَاصَّةٍ بزماننا وتطلعاتنا. إن هذا يعني أن قراءتنا لما كان موضوعاً للتفكير أو قابلاً لأن يكون كذلك في تراثنا، ستكون موجهة بالرغبة في ايجاد سند تاريخي يمكننا من تأصيل المضامين الحديثة والمعاصرة التي يحملها مفهوم الإنسان وحقوقه، تأصيلها في وعينا ومرجعياتنا. وبعبارة أخرى، سيكون عملنا هنا أشبه ما يكون بوضع قاموس لـ «المفكر فيه» بالأمس، بصدد الإنسان وحقوقه، يصلح أن يكون مرآة ينعكس فيها «المفكر فيه» اليوم بصدد الموضوع نفسه، دون تضخيم أو تمويه أو تشويه.

وهكذا فمن الضروري التأكيد هنا على أن مفهوم «الإنسان» في نصوصنا الدينية والتراثية لم يكن يحمل المضامين نفسها التي يُفَكَّرُ بها فيه اليوم، في عالمنا المعاصر، والتي تجد مرجعيتها في عصر النهضة الأوروبية وبالخصوص في تَصَوُّرَاتِ ما يسمى بـ «النزعة الإنسانية» (القرن السادس عشر والسابع عشر). ذلك أن مفهوم «الإنسان» في المرجعية الأوروبية قد شُيِّدَ وَفُكِرَ فيه على أساس إعادة الاعتبار للفرد البشري بتحريره من الشعور بِوِزْر «الخطيئة الأصلية» (خطيئة آدم الذي لم يعمل بأوامر ربه فأكل من شجرة من الجنة، فكان عقابه طرده منها إلى الأرض يجر هو وذريته ـ في التصور المسيحي ـ خطيئته تلك إلى الأبد) من جهة، وبإعادة الوحدة له بوصفه كائناً يتألف من نفس

وجسد متحدين اتحاداً لا انفصام له، وذلك بتحرير نفسه (أو حياته الروحية) من سلطة الكنيسة، وتحرير جسده (أو حياته المادية) من سلطة «الأمير». ومن هنا كان أول حقوق الإنسان، في المرجعية الأوروبية، هو حقه في جسمه، في ملكيته والتمتع به وتمتيعه. وانطلاقاً من هذا الحق صار ينظر إلى الإنسان، لا على أنه الكائن المدنس، بل على أنه القيمة العليا التي تخدمها جميع القيم الأخرى، على أنه الكائن الذي يجب أن تتجه جميع أنواع نشاطه إلى تنمية جسمه وروحه، حريته وكرامته... وبكلمة واحدة إنسانيته.

وإذاً فمفهوم الإنسان في المرجعية الأوروبية الحديثة والمعاصرة الذي يقدم لنا نموذجاً للكمال الإنساني، فكرياً وأخلاقياً وجمالياً، يتعارض تمام التعارض مع النموذج الذي كان سائداً في القرون الوسطى المسيحية، والذي كان جزءاً من نظرة عامة قائمة على التمييز بين شيء اسمه مملكة الله وآخر اسمه مملكة الشيطان، والنظر إلى الإنسان على أنه مشدود بروحه إلى الأولى وبجسده إلى الثانية: الروح تنتمي إلى المقدس والجسد إلى المدنس. وخلاص الإنسان يتمثل في التكفير عن الخطيئة الأصلية (التي كان الجسم وشهواته سببها: أكل آدم من الشجرة المنهي عنها)، وذلك بربط حياته بمملكة الله التي تمثلها الكنيسة على الأرض.

جاء مفهوم «الإنسان» في عصر النهضة الأوروبية، إذاً، ليرفع هذه الثنائية ويجعل حداً لهذا التمزق، وذلك بإعادة الاعتبار إلى الجسد

بوصفه جزءاً لا يتجزأ من ماهية الإنسان نفسه، الإنسان الذي أصبح ينظر إليه على أنه يسمو بإنسانيته ذاتها، لا بشيء خارجها، عن النواقص والعيوب، طالباً الكمال بروحه وجسمه، ساعياً إلى السيطرة على العالم وتسخيره لفائدته.

٢ ــ مفهوم الإنسان في القرآن

﴿... ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً...﴾[1].

* * *

عرضنا لمفهوم «الإنسان» كما كان «مفكراً فيه» في القرون الوسطى المسيحية من جهة، وكما هو «مفكر فيه» في المرجعية الفكرية الأوروبية الحديثة والمعاصرة، وعلينا أن ننتقل الآن إلى مفهوم «الإنسان» كما يتحدد في القرآن متسائلين: إلى أي مدى يمكن التفكير فيه في ضوء هذه المرجعية الأخيرة، وبالتالي إلى أيّ مدى يمكن إقامة القطيعة بينه وبين مقولات الفكر المسيحي في القرون الوسطى التي تحدد مفهوم الإنسان في تلك العصور كما بيّنا؟

ولا بد من التأكيد هنا على أن هذا الذي سنفهمه من الآيات التي.

سنوردها كان دائماً حاضراً فيها، بمعنى أنه كان «قابلاً للتفكير فيه»، بل إن المفسرين القدماء قد فكروا فيه بالفعل، بطريقتهم الخاصة وفي ضوء مشاغلهم. ومع ذلك فلا بد من القول إنه لم يكن من «المفكر فيه» ولا «القابل للتفكير فيه» بالأبعاد والآفاق نفسها التي تؤطر رؤيتنا المعاصرة. هذا من جهة، ومن جهة أُخرى فيجِبُ ألا يغرب عن بالنا قط أننا موجهون في قراءتنا لنصوص تراثنا بالرغبة في تأسيس مفهوم الإنسان وحقوقه على جميع المستويات تأسيساً يجعلها ذات جذور في تراثنا وكياننا الحضاري، ولا بد من التأكيد من جهة أخرى على أن النصوص التي سنوردها ونبني عليها تحليلنا ليست الوحيدة التي تتحدث عن الإنسان، بل هناك نصوص غيرها تتحدث عن الوجه الآخر لهذا الكائن، الوجه الذي يبرز عيوبه ونقصه وضعفه وظلمه وطغيانه، الخ... وهي نصوص تقع هي ومثيلاتها في الفكر الأوروبي الوسطوي والمعاصر، خارج «المفكر فيه» بالنسبة إلى موضوعنا، وهي ليست مما ينفرد به الإسلام، بل جميع الديانات والفلسفات تتحدث بطريقة أو بأخرى عن هذا الوجه الآخر الذي يشكل موضوعاً آخر.

لنعرض الآن وبعد هذه الملاحظات والتأكيدات المنهجية لأهم النصوص الإسلامية التي تبني مفهوماً للإنسان يلتقي على طول الخط مع المفهوم الذي شيده الفكر الأوروبي الحديث ويتبناه الفكر العالمي المعاصر.

إن أبرز نص يفرض نفسه كَنَصّ تأسيسي في إطار ما نفكر فيه

الآن هو قوله تعالى: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾. ويشرح الزمخشري الذي يعتبر تفسيره **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** عُمْدَةَ التفاسير، يشرح هذه الآية، فيقول:

«قيل في تكرمة بني أدم: كرمه الله بالعقل والنطق والتمييز والخط والصورة الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير أمر المعاش والمعاد، وقيل بتسلطهم على ما في الأرض وتسخيره لهم. وقيل: كل شيء يأكل بفمه إلا ابن آدم».

ومع اتساع مدى «المفكر فيه» الذي عبّر عنه الزمخشري فهو لا يستوعب جميع ما هو «قابل للتفكير فيه» وكان ممكناً التفكير فيه بالفعل. يتجلى هذا بوضوح إذا نحن وظفنا في فهم الآية المذكورة مفهوماً كان حاضراً في الفكر العربي الإسلامي زمن الزمخشري، وبالخصوص مع ابن خلدون، مفهوم «العمران البشري» الذي ينقلنا مباشرة عبر قرينه المعاصر، مفهوم «الحضارة»، إلى «التنمية» بمعناها الشامل، وحقوق الإنسان فيها. ذلك لأن تكريم الإنسان «بالعقل والتمييز...» جاء مقروناً ومبيناً ومفسراً بقوله: ﴿وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾. ومعلوم أن ركوب البر والبحر، مثله مثل التمتع بالطيبات هو أساس الحضارة البشرية. وهكذا نرى أن مفهوم الإنسان، كما يمكن التفكير فيه من خلال الآية المذكورة، مفهوم ذو بعدين: بعد عقلي (العقل والتمييز والنطق) وبعد حضاري (الخط وتدبير المعاش والأكل باليد وركوب البر والبحر والتمتع بالطيبات).

ليس هذا وحسب، بل إن تكريم الإنسان يشمل تفضيل الله له على المخلوقات الأخرى، وهي حسب النصوص الدينية: الجماد والنبات والحيوان والإنسان والجن والملائكة. وقد قام جدل بين المعتزلة والأشاعرة حول أيهما أفضل عند الله: هل الإنسان أم الملائكة؟ لقد تقيد المعتزلة بالمعنى المباشر للفظ «كثير» في قوله تعالى: ﴿وفضلناهم على كثير ممن خلقنا﴾ فقالوا إن هناك مخلوقات أخرى، هي الملائكة، لا تدخل في ذلك «الكثير» من المخلوقات التي فضل الله الإنسان عليها. أما الأشاعرة فقد نظروا إلى آيات أخرى يمكن أن يستفاد منها أن الله فضّل آدم على الملائكة، خصوصاً تلك التي تتحدث عن سجود الملائكة لآدم وعن جهلهم بـ «الأسماء» التي علمها الله لآدم، ولذلك قالوا إن معنى الآية السابقة كما يلي: إن الله خلق بني آدم وخلق خلقاً «كثيراً» غيره، ففضل الله آدم على هذا الخلق «الكثير». والحق أن المُتَأَمِلَ لنصوص القرآن التي تدخل في نطاق تكريم الله للإنسان سيجد فعلاً ما يرجح رأي الأشاعرة. وقد يكفي القول الآن إنه إذا كانت الملائكة تشارك الإنسان في «العقل» وما في معناه ـ وقد سماها الفلاسفة الإسلاميون «العقول المفارقة»، أي المحضة التي تقوم بنفسها دونما حاجة إلى جسم تحلّ فيه ـ فإن الإنسان ينفرد من بين جميع المخلوقات المذكورة في القرآن بِأَنّه وحده ذو البعد الحضاري: صانع الحضارة. وهذا البعد الحضاري في الكيان البشري بالغ الأهمية بالنسبة إلى موضوعنا لأنه هو الذي يؤسس مفهوم حقوق الإنسان والمفاهيم المتصلة به.

بعد تسجيل هذه الملاحظة، التي سنعود إلى تفصيل القول فيها، نعود الآن إلى الآية السابقة لنقرأها في ضوء «المفكر فيه» الذي تنتمي إليه بحكم سياق النص. لقد وردت تلك الآية في سياق مجادلة مشركي مكة الذين امتنعوا عن تلبية دعوة الإسلام وترك عبادة الأصنام. وفي إطار إقامة الحجة عليهم يذكرهم القرآن بجملة من الظواهر والأحداث التي تدل على أن الله هو وحده الإله وأنه واحد لا شريك له. ومن جملة الوقائع التي يذكرها القرآن في هذا السياق والتي لها علاقة مباشرة بآية «تكريم الإنسان» واقعة امتناع إبليس عن السجود لآدم والتي يرويها القرآن في سياق الآية المذكورة كما يلي: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس قال أأسْجُد لمن خلقتَ طيناً. قال أرَأيْتَكَ هذا الذي كرَّمت عليَّ لَئِنْ أخّرتني إلى يوم القيامة لأحْتَنِكَنَّ ذريته إلا قليلاً﴾[٢]. ويورد القرآن قصة امتناع ابليس عن السجود لآدم في سياق آخر أكثر تفصيلاً يعطي لمفهوم «تكريم» الإنسان بعداً آخر حرر الفكر الإسلامي من هاجس الخطيئة الذي هيمن على الفكر الأوروبي في القرون الوسطى. يقول تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون. وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال: انبئوني بأسماء هؤلاء إنْ كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾[٣] ثم: ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أَبَى واستكبر وكان من الكافرين. وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وَكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فأزَلّهُمَا الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر

ومتاع إلى حين. فَتَلَقَّى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم﴾[٤].

وهكذا نرى من خلال هذه الآيات أن مفهوم الإنسان في القرآن يشمل بالإضافة إلى ما ذكرناه قبل (أي البعد العقلي والبعد الحضاري) أبعاداً أخرى أبْرَزُهَا استخلاف الله له في الأرض وتعليمه الأسماء كلها والتوبة عليه. أما الخلافة في الأرض فتعني إعمارها. تشهد لذلك آيات كثيرة منها: ﴿هو انشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾[٥] ومنها: ﴿... وأثاروا الأرض وعمروها...﴾[٦] ومنها ﴿ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون﴾[٧]. وعمارة الأرض، أي إقامة العمران والحضارة فيها، تتطلب المعرفة بها وبما فيها، وذلك معنى قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾، الشيء الذي يعني التمييز بين الأشياء ومعرفة الفروق بينها وخصائصها الخ. ثم تأتي بعد ذلك مسألة «الخطيئة»، أي عدم امتثال آدم وزوجه لأمر الله وانسياقهما مع إغراء الشيطان وأكلهما من الشجرة التي نهاهما الله عن الاقتراب منها. غير أن آدم وزوجه ندما وطلبا المغفرة من الله فتاب عليهما، وذلك ما يشرحه القرآن في مكان آخر حيث يقول تعالى: ﴿وناداهما ربهما أَلَمْ أَنْهَكُمَا عن تلكما الشجرة وأَقُلْ لَكُمَا إن الشيطان لكما عدو مبين. قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾[٨]. وهذا الدعاء هو المقصود في قوله تعالى في الآيات السابقة ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات﴾، أي أن الله علمه كيف يدعوه طالباً المغفرة ﴿فتاب عليه انه هو التواب الرحيم﴾. وهكذا فخطيئة آدم مَحَتْهَا تَوْبَتُهُ فتحرر منها هو

وذريته، ويبقى بعد ذلك عمله في الأرض التي أُمِرَ بالهبوط إليها لعمارتها هو وذريته وليحاسبوا على عملهم فيها، إنْ خيراً فخير وانْ شرّاً فشر.

ومما يدخل في دائرة «القابل للتفكير فيه» في ضوء ما قدمناه أَنَّ القرآن يخلو تماماً من ثنائية النفس والجسد التي شغلت الفكر الأوروبي الديني والفلسفي. ذلك أن الإنسان في المنظور القرآني هو روح وجسم، ولم يرد في القرآن قط ما يحط من قدر الجسم، بل بالعكس يُذْكَرُ الجسم في القرآن في معرض الأمور التي بها يكون الفضل والتفوق، من ذلك قوله تعالى: **﴿وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً، قالوا أنى يكون له المُلك علينا ونحن أحَقُّ بالملك منه ولم يُؤتَ سَعَةً من المال، قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم﴾**[٩]. ويقول أيضاً: **﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾**[١٠]، وأيضاً **﴿وصوركم فأحسن صوركم ورزقكم من الطيبات﴾**[١١]. فالجسد الإنساني وصورته الحسنة القويمة التي لا يملك مخلوق آخر مثلها هُمَا فعلاً، كما يقول الزمخشري، مظهر من مظاهر تكريم الله له. ولذلك كان للجسد على الإنسان حق كما أن للنفس عليه حقاً. وفي الحديث: «إن لنفسك عليك حقاً وإن لجسدك عليك حقاً» (رواه البخاري).

للجسد حق وللنفس حق. وإذاً فتكريم الإنسان، الذي هو نفس وجسد، معناه من هذه الزاوية تمتيعه بجملة من الحقوق. فما هي هذه الحقوق، حقوق الإنسان في التصور الإسلامي؟ ذلك ما سنعرض له في ما بعد.

٣ ـــ حق الحياة... وحق التمتع بها

«...أما ما شهده التاريخ الإسلامي من غلو في الزهد والتصوف فإنما كان عبارة عن رد فعل إزاء الإسراف في الترف أو إزاء ظلم الحكام، وكثير منها انتقل إلى الإسلام من الثقافات القديمة...».

لا بد من التنبيه هنا، مرة أخرى إلى أهمية التمييز بين «المفكر فيه» و«اللامفكر فيه» في النصوص العربية الإسلامية القديمة. وأول ما تجب ملاحظته، ونحن نتحدث عن حقوق الإنسان هو أن كلمة «حق» في الخطاب العربي المعاصر هي ترجمة لكلمة (droit) الفرنسية و (right) الانكليزية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الانتباه إلى أن لفظ «حق» في اللغة العربية لفظ مشترك، إذ يقال بمعنى (vrai, true) في مقابل الباطل (faux, wrong)، كما يقال «اليقين بعد الشك». وتستعمل كلمة «الحق» بمعنى الله. على أن أهم ما يجب التنبيه إليه هو

ذلك التداخل في المعنى بين «الحق» و«الواجب»، وإنما يتميز معناهما بحسب حرف الجر الذي يليهما. وهكذا فـ «وَجَبَ له» و«واجِبٌ له» هما بمعنى «حَقَّ لَه» و«حَقٌّ لَهُ»، أما «وجَبَ عليه» و«واجِبٌ عليه» فهما بمعنى «حَقَّ عليه» و«حَقٌّ عليه». وهكذا نقرأ في قاموس **لسان العرب** بخصوص هذا المعنى ما يلي: «حق الشيء يحق: وجب. أحققت الشيء: أوجبته. استحق: استوجب. الاستحقاق والاستيجاب قريبان من السواء. ويقال: يحق عليك أن تفعل كذا: يجب. ويحق لك أن تفعل. الحق: واحد الحقوق، كأنها أوجب وأخص. وأعطى لكل ذي حق حقه: أي نصيبه الذي فُرِضَ لَهُ ووجب له».

وهكذا نرى أن فكرة «الحق» ومفهوم «الواجب» متداخلان في اللغة العربية والحقل الثقافي العربي الإسلامي. فما يحق للرجل هو قرين ما يجب له. وعندما يتعلق الأمر بطرفين يدخلان مع بعضهما في علاقة حق ـ واجب فإن الواجب على أحدهما هو حق للآخر. وهذه ملاحظة ستتبين أهميتها في ما بعد. وإذاً سيرتكب الباحث في التراث خطأً كبيراً إذا هو فكر في «حقوق الإنسان» من خلال «المفكر فيه» الذي ينتميان إليه في الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر والذي يفصل بين «الحقوق» و«الواجبات». إننا إن فعلنا هذا، سنجد خَانَة «الحقوق» فارغة، في المفكّر فيه العربي والاسلامي، أو مندمجة في خانة «الواجبات». إن هذا يعني أنه للبحث عن «الحقوق» في «المفكر فيه» العربي الإسلامي يجب الاتجاه أيضاً نحو «الواجبات». فـ «حقوق الله»

مثلاً هي ما يجب له من العبادة والطاعة، الخ... وكذلك «حقوق الإنسان»، فهي ما يجب له من أنواع «التكريم» التي تحدثنا عنها آنفاً. وهكذا يمكن القول إن حقوق الإنسان في الإسلام هي جميع الأمور المادية والمعنوية التي تجب له بموجب تكريم الله له وتفضيله إياه على سائر خلقه. وإذا نحن فكرنا فيها في ضوء «المفكر فيه» في العصر الحاضر فإننا نستطيع بسهولة أن نميز في القرآن خاصة صنفين من الحقوق التي يضمنها الإسلام للإنسان: حقوق عامة، وهي حقوق للإنسان على الاطلاق، وحقوق خاصة وهي لفئات معينة من بني الإنسان كحقوق المستضعفين وحقوق المرأة وحقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، الخ... وفي ما يلي عرض موجز لهذه الحقوق.

٢ ــ حقوق الإنسان بإطلاق

أ ــ حق الحياة

الحياة من المنظور الإسلامي هبة من الله إلى الإنسان، فهي حق له: ﴿وهو الذي أحياكم ثم يميتكم...﴾[١٢]، وقد كرمه الله بأن نفخ فيه من روحه وجعل له السمع والبصر والفؤاد: ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه، وبدأ خلق الإنسان من طين. ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين. ثم سواه ونفخ فيه من روحه، وجعل لكم السمع والأبصار والافئدة﴾[١٣]. من أجل

ذلك كانت حياة الإنسان حَقّاً لَهُ يجب عليه الحفاظ على مقوماته الجسمية والنفسية، إِذ ليس لأَي أَحَدٍ أَن يَمْسَّ حياته لا في جسمه ولا في روحه. من أجل ذلك حرم الله قَتلَ الإنْسانِ نَفْسَه (الانتحار) مهما كانت الظروف: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً. ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نُصْليه ناراً﴾[١٤]، كما حرَّم قتل النفس البشرية أياً كانت إلا بالحق: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق، ومن قُتِلَ مظلوماً فقد جعلنا لِوَلِيّهِ سلطاناً فلا يُسْرِفْ في القتل﴾[١٥]، وحرم قتل الأسرى وحرم تشويه أجساد القتلى. وكان بعضُ العرب في الجاهلية يقتلون أولادهم لعدم قدرتهم على تحمل لوازم عيشهم فحرم الله ذلك: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق، نحن نرزقهمْ وإياكم...﴾[١٦]، كما حرم وأد البنات، وكان بعض العرب في الجاهلية يفعلون ذلك خوف العار: ﴿وإذا المَوْؤُودة سُئِلَتْ. بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَت﴾[١٧]، كما حرم قتل الجنين (الإجهاض). ويعتبر الشرع الإسلامي إجهاض الجنين بعد أن يبدأ في التحرك في بطن أمه قتلاً عمداً يقام فيه الحد. كما حرم إقامة حد القتل على المرأة الحامل إلى أن تضع حملها، لأن حق الجنين في الحياة أولى بالرعاية. وبالجملة، وكقانون عام: ﴿أنه من قَتَل نفساً بغير نفس أو فسادٍ في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾[١٨]. أما الحد الذي يستوجب قتل المذنب، فقد سَنَّ الإسلام ما يخفف منه إلى أقسى درجة، وذلك بأن أمر بدفع الحدود وعدم تنفيذها عندما تكون هناك شبهة، وفي الحديث: «ادرأوا الحدود بالشبهات».

ب ــ حق التمتع بالحياة

منح الله الحياة للإنسان ليحياها ويتمتع بها، وقد سخر له ما فيها وفسح له المجال لإشباع رغباته وحاجاته منها ما عدا ما فيه ضرر له أو يَتَسَبَّبُ في إِلحاق الأذى بالمخلوقات، جماداً كانت أو نباتاً أو حيواناً أو إنساناً. ويُعبّر القرآن عما يحق للإنسان أن يتمتع به بلفظ يتردد فيه كثيراً هو لفظ «الطَّيِّبَات»، وهي كل ما لم يحرمه الله وكل ما هو صالح لا ضرر فيه ولا إفساد، وبالجملة فالطيبات هي غير الخبائث، والخبائث ميدان الحرام مثلما أن الطيبات ميدان الحلال. وقد وردت في هذا المجال آيات كثيرة نذكر منها ما يلي: ﴿يسألونك ماذا أُحِلَّ لهم، قل أُحِلَّ لكم الطيبات﴾[١٩]، ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيبات ما أحلَّ الله لكم﴾[٢٠]، ﴿قل من حرم زينة الله التي أَخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾[٢١]، ﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض﴾[٢٢]، ﴿وجعل لكم من أزواجكم بنين وحَفَدة ورزقكم من الطيبات﴾[٢٣]، فالتمتع بالأزواج والبنين والحفدة، أي بالحياة العائلية، مثله مثل التمتع بالطيبات حق من حقوق الإنسان، تماماً مثل التمتع بحسن صورته وبجميع ما يضفي عليها زينة وبهاء: ﴿وَصَوَّرَكُم فأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ورزقكم من الطيبات﴾[٢٤]، ﴿ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على العالمين﴾[٢٥]. ولعل الآية التالية تجمع ما تقدم: ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين. قل من حرَّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا، خالصة يوم القيامة كذلك نُفَصِّلُ الآيات لقوم يعلمون. قل إنما حرَّم ربي

الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأَنْ تُشْرِكُوا بالله ما لم يُنَزِّلْ به سلطاناً، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾[٢٦].

هذا والجدير بالإشارة هنا أن ما شهده التاريخ الإسلامي من حركات الزهد ومذاهب التصوف إنما كانت عبارة عن رد فعل إزاء الإسراف في التّرف أو إِزاء ظلم الحكام، وكثير منها قد انتقل إلى الإسلام من الثقافات القديمة السابقة له. وإذا كان القرآن يعتبر الدّنيا ـ كما تعتبرها جميع الأديان ـ مجرد مطية إلى الآخرة، فإنه يعتبرها، إلى جانب ذلك، هَدَفاً في ذاتها، إذْ يوصي الإنسان بأَخْذِ نصيبه منها والاستمتاع بها في حدود «لا ضرر ولا ضرار». يقول تعالى: ﴿وَابْتَغِ فيما ءَاتَاكَ الله الدار الآخرة ولا تنسَ نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تَبْغِ الفساد في الأرض إنَّ الله لا يحب المفسدين﴾[٢٧]. وفي الحديث: «إِعْمل لآخرتك كأنك تموت غداً واعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً». كما يروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إذا ءَاتاك الله مالاً فليُرَ أثرُ نِعْمتِهِ عليك».

٤ ــ الحق في حرية الاعتقاد... وفي المعرفة والاختلاف

«... وهكذا فالتسامح واعتماد التي هي أحسن وأيسر واجتناب الغلو والتطرف والتعصب... كل ذلك يعطي لحق الاختلاف مضمونه الايجابي البناء الذي يقي الناس الفتنة والاقتتال وينمّي التنوع السليم، مصدر الخصوبة والابداع...».

ج ــ الحق في حرية الاعتقاد

يقرر القرآن حرية الاعتقاد ويعتبرها حقاً من حقوق الإنسان. ذلك أن الله خلق الإنسان وزوده بالعقل والقدرة على التمييز، وأبان له السبل ثم ترك له حرية الاختيار. يقول تعالى: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فجعلناه سميعاً بصيراً. إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما

كفوراً﴾[٢٨]. وبعد أن يحثّ القرآن في هذه السورة على الإيمان واتباع سبيلِ الإسلام، يقول في خاتمتها: ﴿إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً. وما تشاؤون إلا أن يشاء الله، إن الله كان عليماً حكيماً﴾[٢٩]. ويؤكد القرآن هذا المعنى في سورة أخرى، فيقول: ﴿لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي...﴾[٣٠]. ويروى في تفسير هذه الآية أن ابن عباس قال: «نزلت في رجل من الأنصار يقال له أبو الحصين، كان له ابنان نصرانيان وكان هو مسلماً، فقال للنبي (ص) ألا استكرههما فانهما قدْ أبيا إلا النصرانية، فأنزل الله هذه الآية». وقال الزمخشري في تفسيرها: «لا إكراه في الدين: أيْ لَمْ يَجْرِ الله أَمْرَ الإيمان على الإجبَارِ والقسر، ولكن على التمكين والاختيار. ونحوه قوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لآمَنَ مَنْ في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تُكْرِهُ الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾[٣١]، أيْ لو شاء لَقَسَرَهُم على الايمان ولكنه لم يفعل وبنى الأمر على الاختيار».

د ــ الحق في المعرفة

على أن إقرار القرآن لحق الإنسان في حرية الاعتقاد لا يعني أن العقائد عند الله متساوية، كلا. إن الإسلام دين، وكجميع الأديان والمذاهب، فإن العقيدة الصحيحة هي التي يقررها ويدعو إليها: عقيدة التوحيد. وإذا كان القرآن يتوعد المشركين بالعذاب، فإنه يقرر من جهة أخرى، أن الله لا يعذب من لم تبلغه الرسالة والدعوة، ومن هنا كانت المعرفة حقاً من حقوق الإنسان، فلا يؤاخذ ولا يعاقب عما لا معرفة له به. يقول تعالى: ﴿من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضَلَّ فإنما يَضلّ عليها،

ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعثَ رسولاً﴾[٣٢]. ويقول: ﴿ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يُظْلَمُون﴾[٣٣].

وقد قَرَن القرآن مِراراً بين خلق الإنسان ونسبة العلم إليه، وكأن العلم هو أول حق للإنسان. ففي أول الخلق، ﴿وعَلَّم آدم الأسماء كلها﴾[٣٤]، وأيضاً ﴿خلق الإنسان. علَّمه البيان﴾[٣٥] وأيضاً ﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. إقرأ وربك الأكرم. الذي علَّم بالقلم. علَّم الإنسان ما لم يعلم﴾[٣٦]. ومعلوم أن سورة «إقرأ» هذه هي أول ما نزل من القرآن.

هذا وفي الحديث النبوي نصوص كثيرة تحث على العلم وتجعل طلبه فرضاً واجباً: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» و«اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد». كما يروى عن النبي (ﷺ) أنه: «إن من أشْرَاطِ الساعة أن يُرْفَعُ العِلْم ويثبت الجهل ويشرب الخمر ويظهر الزنا». فقد جعل الجهل في درجة شرب الخمر والزنا، وهي درجة التحريم. وفي الحديث أيضاً: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العُلَمَاء حتى إذا لم يُبْقِ عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فَسُئِلُوا فأَفْتَوا بغير علم فضلوا وأضلوا». ولم يميز الإسلام بين الرجال والنساء، ولا بين الحر والعبد في حق المعرفة، بل جعل هذا الحق للجميع، فعن عائشة: «نِعْمَ النساءُ نِساءَ الأنصار، لم يمنعهن الحياء أن يَتَفَقَّهْنَ في الدين». وعن النبي (ﷺ) أنه قال: «ثلاثة لهم أجران: رَجُل من أهلِ الكتاب آمن بنبيه وآمن بمحمد (ﷺ)، والعبد المملوك إذا أدَّى

حق الله تعالى وحق مواليه (مالكيه)، ورجل كانت عنده أمَةٌ فأدَّبَهَا فأحسن تأديبها وعلَّمَهَا فأحسن تعليمها ثم أَعْتَقَهَا فَتَزَوَّجَهَا».

هـ ــ الحق في الاختلاف

يقرر القرآن الاختلاف كحقيقة وجودية، وكعنصر من عناصر الطبيعة البشرية. فاختلاف ألوان البشر ولغاتهم وجنسياتهم وتوزعهم إلى أمم وشعوب وقبائل، كل ذلك أراده الله، تماماً مثلما أراد الاختلاف في عناصر الكون ليجعل منه علامة على وجوده. يقول تعالى: ﴿وَمِنْ آياتِهِ أَنْ خلق لكم من أنفسكم أزواجاً... ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم، إن في ذلك لآيات للعالمين﴾[٣٧]. هذا على الصعيد الطبيعي، أما على الصعيد العَقَدِي، فإن القرآن يقرر تعدد الأديان واختلافها في آيات عديدة، منها: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك، ولذلك خَلَقهم﴾[٣٨]. ومنها: ﴿لكل جعلنا منكم شِرْعةً ومنهاجاً، ولو شاء الله لجعلكم أمةً واحدة، ولكن ليبلوكم في ما آتاكم، فاستبقوا الخيرات، إلى الله مرجعكم جميعاً، فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾[٣٩]. ويقرر الإسلام بنص القرآن أن الإيمان بالأنبياء والرسل كافة جزء من الإسلام نفسه. وكانت الديانات التوحيدية زمن النبي ثلاثة: اليهود والنصارى والصابئة، وقد أكد القرآن الاعتراف بها مرتين بالألفاظ نفسها تقريباً، يقول تعالى: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا [أي اليهود] والنصارى والصابئين، من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم

يحزنون﴾[٤٠]. أما قوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه﴾[٤١]، فالمقصود فيها بالإسلام هو دين التوحيد مطلقاً، دين ابراهيم، كما يدل على ذلك سياق الآية، وقد أجمع على هذا المفسرون.

وهنا قد تُثَارُ مسألة «الردة» وهي لا تدخل لا في حق الاختلاف ولا في حق الحرية، وكانت زمن النبي (ﷺ) والصحابة تعني خيانة الإسلام مجتمعاً ودولة، ولذلك تجند أبو بكر لقتال المرتدين. والمرتد بهذا المعنى هو كـ «المحارب»، أيْ الذي يخرج على المجتمع الإسلامي، يقطع الطريق ويُخِلُّ بالأمن ويسلب أموال الناس، ولذلك ربط الفقهاء بين المرتد والمحارب في الأحكام.

أما «المرتد» بالمعنى الضيق، أَيْ الذي اعتنق الإسلام ثم عدل عنه دون أن يعادي الإسلام ودون أن يلحق الضرر بالمسلمين، فقد وردت فيه آيات كثيرة ليس فيها ما ينص على قتله، وإنما تكتفي بتأكيد غضب الله ولعنته عليه وأَن مصيره جهنم. ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حَبِطَت أعمالهم في الدنيا والآخرة﴾[٤٢]، وقوله تعالى: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه، إلا من أُكرِهَ وقلْبُه مطمئن بالإيمان، ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم﴾[٤٣]. ولا بد من الإشارة إلى أن باب التوبة مفتوح أمام المرتد. وهناك من الفقهاء من يؤكد على ضرورة استتابته (انظر تفاصيل أَوْفَى في القسم السابق).

كان ذلك عن الاختلاف مع الإسلام. أما الاختلاف داخل دائرته فهو حق لأنه اجتهاد. والاجتهاد كما هو معروف من مصادر التشريع الإسلامي. أما اختلاف الأئمة بحسب العُصُور والبلدان وتغير الأحوال فتلك واقعة تاريخية، وإلى هذا المعنى ينصرف قوله عليه السلام «اختلاف أُمَّتي رحمة».

ومع ذلك كله، فإنه من الضروري التأكيد على أن حق الاختلاف الذي يضمنه الاسلام لا يعني تشجيع الناس على الفرقة والتنازع، بل بالعكس، فالإسلام يحرص على وحدة الأمة ويشجب بقوة الاختلاف في الدين الذي يؤدي إلى النزاع والفتنة، يقول تعالى: ﴿**واعْتَصِمُوا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا... ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون. ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم**﴾[٤٤]. ومن أجل ضمان وحدة الأُمة دون المساس بحق الاختلاف والاجتهاد يدعو الإسلام إلى اجتناب التعصب والتطرف وإلى سلوك الاعتدال، يقول تعالى: ﴿**آدْعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادِلْهم بالتي هي أحسن**﴾[٤٥]، ويقول: ﴿**وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن**﴾[٤٦]، ويؤكد القرآن أن الإسلام يُسْرٌ لا عُسرٌ: ﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾[٤٧]، ﴿**فذكّر إنما أنت مذكّر. لست عليهم بِمُسَيْطر**﴾[٤٨]. وهكذا فالتسامح واعتماد التي هي أحسن وأيسر واجتناب الغُلُو والتطرف والتعصب... كل ذلك يعطي لحق الاختلاف مضمونه الإيجابي البناء الذي يَقِي النَاس الفتنة والاقتتال ويُنَمي التنوع السليم، مصدر الخصوبة والإبداع.

٥ ـ الشورى بين القرآن... والتأويلات الظرفية

«... أما إذا تركنا الماضي جانباً ونظرنا إلى الحاضر والمستقبل فإنه لا شيء يمكن أن ينزع من الشورى كونها حقاً للأمة بنص القرآن والسنة، وأن للأمة الحق في أن تمارسها بالطريقة المناسبة للعصر...».

و ـ الحق في الشورى

ويرتبط بحق الاختلاف الحق في الشورى وهو حق يقرره القرآن والحديث وتشهد له سيرة النبي وأعمال الصحابة. ففي القرآن نص صريح يجعل من الشورى إحدى الصفات الجوهرية في المؤمن ويضعها في مستوى واحد مع اجتناب الكبائر والقيام بالواجبات الدينية. يقول تعالى: ﴿فَمَا أُوتِيتُمْ من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون. والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون. والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم

﴿وممّا رزقناهم ينفقون. والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾[٤٩]. ويقول المفسرون إنها آية نزلت في الأنصار «وكانوا قبل الإسلام وقبل مقدم رسول الله (ﷺ) إليهم إذا كان بهم أمر اجتمعوا وتشاوروا فأثنى عليهم: أي لا ينفردون برأي حتى يجتمعوا عليه» (الزمخشري).

ومع أن عبارة «أمرهم شورى بينهم» جاءت على صيغة الخبر فهي أمرٌ ضمني، وقد ورد مثله كثيراً في القرآن. على أن الأمر بالشورى جاء صريحاً في موضع آخر يتجه فيه الخطاب إلى النبي (ﷺ) نفسه، يقول تعالى: **﴿فبِمَا رحمةٍ من الله لِنتَ لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾**[٥٠]. ويذكر الزمخشري في شرح «وشاورهم في الأمر» ما يلي: «يَعْني في أمرِ الحرب ونحوه مما لا ينزل فيه وحي عليك لتستظهر برأيهم، وما فيه من تطييب نفوسهم والرفع من أقدارهم». وإذا كان الزمخشري وغيره من المفسرين يتحرون في شرح هذه الآية ما يفيد أن الشورى واجبة على النبي (ﷺ) فإن كلامهم صريح في أنها حق للمؤمنين. وفي هذا الصدد يروى عن الحسن بن علي بن أبي طالب أنه قال بصدد هذه الآية: «قد علم الله أنه [أي النبي] ما به إليهم حاجة، ولكنه أراد أن يَسْتَنَّ به مَنْ بَعْدَه» أيْ أن يقتدوا به. وروي عن النبي أنه قال: «ما تشاور قوم قطّ الا هُدُوا لأرشد أمرهم» وعن أبي هريرة أنه قال: «ما رأيت أحداً أكثر مشاورة من أصحاب الرسول (ﷺ)». وقيل كان سادات العرب إذا لم يتشاوروا في الأمر شق عليهم، فأمر الله رسول (ﷺ) بمشاورة أصحابه لئلا يثقل عليهم استبداده بالرأي دونهم.

واضح مما تقدم أن الشورى في الإسلام واجبة على الحاكم وحق للمحكومين، بل إنها حقّ للمحكومين أولاً لأن الخليفة في عهد الخلفاء الراشدين لم يكن يُنَصَّبُ إلاّ بعد إجراء الشورى: فقد تشاور الصحابة وتناقشوا طويلاً قبل أن ينتخبوا أبا بكر، وكانت شخصية عمر بن الخطاب تفرض نفسها كمرشح وحيد لخلافة أبي بكر، وقد شاور هذا الأخير الصحابة في ذلك فلم يعترض عليه أحد، فعَيَّنَهُ خليفة من بعده برضاهم وبعد مشورتهم. ولما ظهرْ لعمر بن الخطاب، عندما طعن، أن هناك عدة مرشحين للخلافة من بعده، عيّن ستة من الصحابة كانوا أهم المرشحين بحكم منزلتهم في المجتمع، وكلفهم بأن يختاروا واحداً منهم (مع استثناء ابنه عمر) يرضى عنه الناس. وقد فعلوا بعد مفاوضات وقاموا باستطلاع آراء الفئات المختلفة، وفي النهاية عُيِّنَ عثمان بن عفان خليفة على أساس ما تَمَّ منْ شورى. ولا تنتهي الشورى باختيار الحاكم، بل إنها تبتدىء حينئذ بوصفها واجباً على هذا الأخير وحقاً للمسلمين ومن يمثلهم من «أهل الحل والعقد» من علماء ووجهاء وشيوخ القبائل وكل من له صفة تَمْثيلية.

ومع أن الأحاديث التي تروى عن النبي (ﷺ) في الشورى كثيرة وصريحة، فإن نقاد الحديث يصنفون معظمها مع الضعيف أو الموضوع. غير أن الطعن في صحة سند هذه الأحاديث لا يعني الطعن في مضمونها لأنها تقرر ما قرره القرآن نفسه وما كان عليه النبي (ﷺ) وصحابته. أما المؤلفون في «الآداب السلطانية» و«السياسة

الملوكية»، فإنهم يشيدون بدورهم بالشورى. ولعل أطول نص ورد في شأنها في هذه الكتب هو ما نقرأه في كتاب **بدائع السلك في طبائع الملك** لابن الأزرق، فقد نقل أقوال عدة في الشورى حاول ترتيبها وإعادة بنائها: نقل قول الطرطوشي عن الشورى بأنها: «هي مما تعده الحكماء من أساس المملكة وقواعد السلطنة ويفتقر إليها الرئيس والمرؤوس»، ونقل قول ابن العربي الفقيه الأشعري الأندلسي: «المشاورة أصل الدين وسنة الله في العالمين وحق على الخليفة من الرسول إلى أقل خلق بعده في درجاتهم، وهي اجتماع على أمر يشير كل واحد برأيه ـ مأخوذة من الاشارة». ثم تحدث عن مشروعيتها فأرجعها إلى نص القرآن (الآيتان السابقتان)، ثم يورد قوْلاً للنَّووِي بصدد قوله تعالى: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾: «ويُغْني ذلك عن كل شيء فإنه إذا أمر الله بها النبي (ﷺ) نصاً جلياً، مع أنه أكمل الخلق، فما الظن بغيره». ثم تحدث ابن الأزرق عن فائدتها فذكر أموراً عدة منها: الأمن من ندم الاستبداد بالرأي، وإحراز الصواب غالباً، والتجرد بها عن الهوى، وبناء التدبير على أرسخ أساس، ثم أَطْنَبَ في الكلام عن المستشير، والمستشار، والمستشار فيه، وما يطالب به المستشير بعد الاشارة. ولكن حديثه في جميع ما تقدم لم يتجاوز النظرة التقليدية السائدة في كتب «الآداب السلطانية»، أعني اعتبار الشورى في دائرة النصيحة والموعظة الحسنة، ولم يتعامل معها لا على أنها حق ولا على أنها واجب.

والواقع أنَّ نقاشاً طويلاً جرى بين الفقهاء والمفسرين حول ما إذا كانت الشورى مُلْزِمَةً، أيْ يجب على الحاكم العمل بالرأي الذي

تفضي إليه، أم أنها مُعْلِمَةٌ فقط، بمعنى أن الحاكم إنما يستشير للاستنارة والاسترشاد لا غير، وأنه حر في أن يأخذ برأي من استشارهم أو لا يأخذ به. وأهم حجة يتمسك بها القائلون بأن الشورى غير مُلزِمة وانها مُعْلِمة فقط قولهم: إن قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ يفيد أن هناك مرحلتين: مرحلة الشورى، أي استطلاع رأي من تقع مشاورتهم، ومرحلة العزم والتنفيذ وهو القرار الذي يتخذه الحاكم المشاور سواء كان موافقاً لما أُشِيرَ عليه به أمْ لا. وجعلوا من قوله تعالى ﴿فتوكل على الله﴾ ناسخاً للشورى، فقالوا إن معنى الآية هو: «إذا عزمت على فعل شيء فتوكل على الله لا على المشاورة».

وغني عن البيان القول إن هذا النوع من التأويل ينطوي على تعسف كبير، فهو يُقَطِّعُ الآية ويتجاهل الوحدة التي تؤسس عباراتها وسياقها: فهي تمتدح النبي (ﷺ) لكونه كان ليناً غير قاس ولا مستبد، ولم يكن فظاً غليظ القلب منفرا، بل كان محبَّباً جذاباً. والآية تأمره بالعفو والاستغفار والمشاورة. أما ربط العزم بالتوكل على الله فشيء لا ينال من الشورى. فالمستشير يعمل برأي من استشارهم وعليه في جميع الأحوال أن يتوكل على الله عند العزم والتنفيذ. والتوكل على الله في هذا المقام معناه أن الصواب والنجاح في المستقبل أو في أي عمل ليس أمراً حتمياً حتى ولو كان مبنياً على الشورى، ولذلك وجب التوكل على الله والتماس معونته وهدايته.

ولا يخفى ما في ذلك التأويل الذي ذكرناه أعلاه من نزعة غير بريئة، نزعة تبرر استبداد الحاكم. ومهما كان الأمر، فإن هذا النوع من التأويل الذي يفرغ الشورى من معناها ما كان ليستقيم في ذهن صاحبه لو أن فكرة «حقوق الإنسان» بمعناها المعاصر كانت من «المفكر فيه». إن الفقهاء والمفسرين القدماء الذين قالوا بأن الشورى معلمة فقط وغير ملزمة، إنما فكروا فيها، لا من زاوية أنها حق للأمة، بل فقط من زاوية أنها صفة في الحاكم مرغوب فيها. وقد تحرَّجَ بعضهم من القول إن الشورى واجبة حتى لا ينصرف فعل الأمر إلى الوجوب في قوله تعالى مخاطباً نبيه ﴿وشاورهم في الأمر﴾.

ولا شك أن هذه النظرة الى مسألة الشورى محكومة بكونها تراعي ما مضى ولا تنظر إلى ما يجب أن يكون. أما إذا نظرنا إلى الشورى انطلاقاً من «المفكر فيه» في عصرنا، أي بوصفها حقاً للأمة، فإن جميع الاعتراضات التي وجهت في الماضي الى القائلين بأن الشورى ملزمة ستصبح غير ذات موضوع. ذلك لأن تلك الاعتراضات إنما تمليها ـ على من فكر فيها بحسن نية ـ الرغبة في تجنب القول بأن الشورى واجبة على النبي (ﷺ)، لأن مقام النبوة لا تليق به مقولة «الوجوب». أضف إلى ذلك، الرغبة في تجاوز الخلاف، الذي لا يمكن الفصل فيه، حول سلوك الخلفاء الأربعة والصحابة عموماً في بعض الأمور، والوقائع التي كانت موضوع نزاع والتي اضطرب فيها أَمْرُ الشورى. أما إذا تركنا الماضي جانباً ونظرنا إلى الحاضر والمستقبل، فإنه لا شيء يمكن

أن ينزع من الشورى كونها حَقّاً للأمة بنص القرآن والسنة، وأن للأمة الحق في أن تمارسها بالطريقة المناسبة للعصر.

٦ ــ الحق في المساواة... ومسألة «التفضيل»

«... إذاً ليس في القرآن ولا في الحديث ما يمس مبدأ المساواة بين الناس. أما التصريح في القرآن بتفضيل الله على بعض، فليس ذلك اقراراً للتفاوت ولا تكريساً له، وإنما هو وصف لواقع هو نتيجة عمل الإنسان، سواء تعلق الأمر بالأعمال التي تورث الفضل في الآخرة، أم بالتي ينتج منها التميّز في الدنيا بالمال أو بغيره...».

ز ــ الحق في المساواة

يقرر القرآن المساواة بين الناس في آية شهيرة محكمة واضحة قاطعة هي قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[٥١]. ويَصْرِف المفسرون معنى المساواة في هذه الآية إلى نفي التفاوت والتفاضل في الأنساب،

مركزين انتباههم على الألفاظ التالية الواردة في الآية المذكورة: ذَكَر وأنثى، شعوب، قبائل. وهكذا يقول الزمخشري في معنى قوله تعالى ﴿من ذكر وانثى﴾ ما يلي: «من آدم وحواء، وقيل خلقنا كُلُّ واحد منكم من أب وأم، فما مِنكم أحَدٌ إلا وهو يُدْلِي بمثل ما يدلي به الآخر، سواء بسواء، فلا وجه للتفاخر والتفاضل في النسب». أما بصدد قوله تعالى: ﴿شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾، فكتب الزمخشري قائلاً: «والمعنى أن الحكمة التي من أجلها رتبتم على شعوب وقبائل هي أن يعرف بعضكم نَسَبَ بعض فلا يَعْتَزِي إلى غير آبائه، لا أن تتفاخروا بالآباء والأجداد وتَدَّعُوا التفاوت والتفاضل في الأنساب»، ثم يضيف بصدد «إلا بالتقوى» قائلاً: «ثم بَيَّنَ الخصلة التي بها يفضل الإنسان غيره ويكتسب الشرف والكرم عند الله فقال: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾... لا أنسابكم». والتقوى هي العمل الصالح...

وواضح أن تفسير الآية هذا التفسير الذي يركّز على «الأنساب» إنما يحصرها في دائرة ما كان يشكل «المفكر فيه»، العنصر الأساسي إن لم يكن الوحيد، لدى عرب الجاهلية عندما يتفاخرون، باعتبار أن العنصر الرئيسي الذي كان أساس التفاوت والتفاضل عندهم هو النسب. غير أَنَّ حَصْرَ معنى الآية في دائرة هذا «المفكر فيه» القَبلي العشائرِي حصرٌ غير مشروع، خصوصاً وأن هناك أحاديث يوردها المفسرون أنفسهم بصدد هذه الآية توسع دائرة التفاضل والتفاخر لتشمل أموراً أخرى كاللون والمال والجاه، وكل شيء يكون موضوع اعتزاز. من ذلك قوله (ﷺ) في خطبة له يوم فتح مكة: «الحمد لله الذي أذهب عنكم أعْبِيَّةَ الجاهلية وتكبُّرها. يا أيها الناس إنما الناس رجلان: مؤمن تقي كريم على الله،

وفاجر شقي هَيِّن «على الله.» ويضيف الراوي: «ثم قرأ الآية...». ومن الأحاديث الفاصلة في هذا المجال قوله (ﷺ): «لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى»، وقوله: «الناس سواسية كأسنان المشط».

على أن سياق الآية المذكورة ﴿... إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ يؤكد هذا النفي العام الشامل لجميع أنواع التفاوت والتفاضل غير التقوى، فقد جاءت الآية في سياق يقرر الخُلُق الحَسَن الذي يجب أن يتصف به المؤمنون: ﴿إنما المؤمنون إخوة فاصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون. يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نِساءٌ من نساءٍ عسى أن يكنَّ خيراً منهن، ولا تَلْمِزُوا أنفسَكم ولا تَنَابَزُوا بالأَلْقَابِ، بئْسَ الاسْم الفُسُوق بعد الإيمان ومن لم يَتُبْ فأولئك هم الظالمون. يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً مِن الظن، إن بعض الظن إثْم، ولا تَجَسَّسُوا ولا يغْتَبْ بعضكم بعضاً، أَيُحِبُّ أَحَدُكُم أن يأكل لحم أخيه مَيْتاً فكرهتموه واتقوا الله، إن الله تواب رحيم. يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأُنثى...﴾[٥٢]. وإذاً فالآية جاءت في سياق يقرر الخُلُق الحسَن بصورة عامة شاملة، وبالتالي تنهى عن التفاخر وتجعل التفاضل محصوراً في التقوى، أيّ في الخلق الحسن بكيفية عامة.

وكما يؤكد القرآن المساواة بين الأفراد، يقررها كذلك بين الأمم والشعوب، فلم يُفَضّل أمة الإسلام إلاّ بما تقوم به من خير وأعمال معروفة عند الناس كافة بصلاحها ونفعها واندراجها في دائرة الخير العام. يقول تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ منكم أُمَّةٌ يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف

وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾[٥٣]. وفي الحديث أَن النبي سُئِلَ وهو على المنبر: «من خَيْرَ الناس؟»، قال: «آمرهم بالمعروف وأنهاهم عن المنكر وأتقاهم لله».

هناك فعلاً آيات تقرر تفضيل الناس بعضهم على بعض مثل قوله تعالى. ﴿لاَ يستوي القاعدون من المؤمنين غير أُولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، فَضَّلَ الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة، وكُلاً وعد الله الحُسنى وفضَّلَ الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً﴾[٥٤]. وواضح أن التفضيل هنا راجع إلى أمُور تدخل في معنى «إِنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم»: فالجهاد في سبيل الله بالأموال والأنفس هو قمة التقوى. فالآية إذاً لا تقرر تفاوتاً ولا عدم مساواة، وإنما تقرر المكرمة التي يستحقها المجاهدون في سبيل الله، وهي تفضيل الله لهم على غيرهم. هناك آيتان أخريان تذكران تفضيل الله لبعض الناس دون بعض، وقد وردتا في سياق واحد هو قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم، ولا تقتلوا أنفسكم، إن الله كان بكم رحيماً... ولا تَتَمَنَّوْا ما فَضَّل الله به بعضكم على بعض، للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسألوا الله من فضله... الرجال قوامون على النساء بما فَضَّلَ الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾[٥٥]. إن سياق هذه الآيات واضح وهو نهي الناس عن الكسب الحرام مثل السرقة والخيانة والغصب والقمار والربا من جهة، ومن جهة أخرى إباحة التجارة التي تَتمُّ عن تراضٍ بين البائع والمشتري، أيْ دون أن يكون هناك ضغط من أحد الطرفين على

الآخر. وبعد أن تذكر الآية بضرورة اجتناب الكبائر مثل قتل النفس والقذف والزنا وأكل مال اليتيم ، يأتي قوله تعالى: ﴿ولا تَتَمَنَّوْا ما فضل الله به بعضكم على بعض، للرجال نصيب...﴾. ومعنى هذه الآية في السياق المذكور كما يلي: لا تتحاسدوا (أي لا تتمنوا) بسبب ما فضل الله بعضكم على بعض نتيجة لما قد يحققه من أرباح ونجاح في تجارته. فلكل منكم، رجالاً ونساء، حظه ونصيبه من الربح...

ويأتي ضمن السياق نفسه قوله تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾. ففي هذا المجال، مجال الكسب والتجارة، كان الرجال، ولا زالوا، أكثر امتهاناً للتجارة، وبالتالي أكثر ربحاً وكسباً، أما النساء فكان عملهن في البيت. ولذلك كان الرجال «قوامين على النساء»، أي يقومون بأمورهن من النفقة إلى المأكل والملبس، إلخ... وهم ليسوا جميعاً على درجة واحدة من الكسب والمال، ولا على مستوى واحد في النفقة، بل هناك تفاضل بينهم، والله هو الذي قسّم الأرزاق، ففضل العاملين النشيطين، في الرزق، أيْ الكسب، على الخاملين الكسالى.

وآخر آية ـ من حيث العدد لا من حيث الترتيب ـ ورد فيها «فضل الله بعضكم على بعض» هي قوله تعالى: ﴿والله فَضَّلَ بعضكم على بعض في الرزق فما الذين فُضِّلوا بَرادِّي رزقهم على ما ملكت أَيمانهم، فهم فيه سواء، أَفَبِنِعْمَةِ الله يجحدون﴾[٥٦]. فهذه الآية لا تكرس التفاوت، بل بالعكس، هي تدعو إلى المساواة بين السادة وعبيدهم. يقول الزمخشري في شرح

هذه الآية: «أيْ جعلكم متفاوتين في الرزق، فَرَزقكُم أفضل مما رزق مماليككم، وهم بشر مثلكم وإخوانكم، فكان ينبغي أن تردوا فضل ما رُزِقتُمُوهُ عليهم حتى تتساووا في الملبس والمطعم. ولكنكم لا تفعلون. فكان هذا منكم من جملة جُحود النعمة».

إذاً ليس في القرآن ولا في الحديث ما يمس مبدأ المساواة القائم على ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾.والتصريح في القرآن بتفضيل الله لبعض الناس على بعض ليس إقراراً للتفاوت وتكريساً له، وإنما هو وصف لواقع هو نتيجة عمل الانسان، سواء تعلق الأمر بالأعمال التي تُورِثَ الفضل في الآخرة، أم بالتي ينتج منها التميز في الدنيا بالمال أو بغيره. والمبدأ القرآني الذي يحكم هذه المسألة هو قوله تعالى: ﴿وأنْ ليس للإنسان إلا ما سعى﴾[٥٧] وقوله: ﴿ومن يُردْ ثواب الدنيا نُؤْتِه منها ومن يُرِدْ ثواب الآخرة نُؤْتِه منها وسنجزي الشاكرين﴾[٥٨].

٧ ــ مسألة الرق... وحقوق المرأة

«... إن منع الاسترقاق ينسجم على طول الخط مع تعاليم الإسلام. ومثل ذلك مسألة المساواة بين الرجل والمرأة. ذلك أن الاتجاه العام السائد، في النصوص الدينية الإسلامية هو التسوية بينهما، مع تخصيص المرأة، بوصفها أمّاً، بمكانة سامية...».

من أهم المسائل التي تثار بصدد حق المساواة، مسألة الرق ومسألة المرأة. وبما أنه سبق أن أدلينا في مناسبة أخرى برأينا بشيء من التفصيل، فسنقتصر هنا على ما يناسب المقام، وبإيجاز. من المعروف أنه في الحضارات القديمة وفي العصور الوسطى، وإلى مشارف القرن الأخير، كان ينظر إلى الرق على أنه أمر طبيعي وضروري، وقد نَظَّرَ لَهُ فلاسفة اليونان فاعتبروا العبد أقل إنسانية من «المواطن»، وجعلوا وظيفته العمل الشاق، وشبهوه باليد والرجل بالنسبة إلى العقل والرأس،

وكذلك فعل مفكرو اليونان الآخرون من غير الفلاسفة. وسار الرومان على الدرب نفسه واشتهروا باضطهاد العبيد واعتبارهم كالحيوان أو أقل مرتبة. ولم يختلف الوضع في القرون الوسطى المسيحية الأوروبية عما كان عليه الأمر من قبل، وكذلك في العصر الأوروبي الحديث. وبعبارة أخرى، إن الرق كان ينظر إليه على أنه ظاهرة اجتماعية طبيعية، وبالتالي فالغاؤه كان من «اللامفكر فيه»، بل وأيضاً من الأمور «غير القابلة للتفكير فيها». وكذلك الشأن في المرأة، فلقد كانت في الحضارات القديمة وفي العصور الوسطى، وإلى وقت قريب توضع في مرتبة أدنى من مرتبة الرجل، ولم تكن تتمتع بجميع الحقوق التي يتمتع بها. وذلك حتى بعد أن أعلنت الجمعية الوطنية الفرنسية سنة ١٧٨٧ «حقوق الإنسان والمواطن». فقد بقيت المرأة الأوروبية محرومة من حق الانتخاب مثلاً في بعض جهات أوروبا إلى بدايات هذا القرن، القرن العشرين.

أما في الإسلام فالأمر يختلف. ذلك أن تحرير العبيد كان فعلاً من «المفكر فيه»، فالقرآن لا يكرس الاسترقاق، بل بالعكس، يجعل من تحرير العبيد عملاً تعبدياً، فكثير من الأفعال المنهي عنها ومن الأخطاء التي ترتكب في الدين يتحرر المؤمن من تبعاتها بما يسمى بـ «الكفارات» التي من بينها «فك رقبة» أي عتق العبد، وذلك باطلاق سراحه من طرف من كان يملكه أو بشرائه من مالكه، هذا فضلاً عن «فداء الأسرى» الذي جعل منه الإسلام مطلباً دينياً واجتماعياً. وقد رأينا من

قبل كيف دعا القرآن إلى المساواة بين السادة وما يملكون من الرقيق، وذلك في المأكل والملبس. وفي الحديث، عن أبي ذر، أن النبي (ﷺ) قال عن العبيد: «إنما هم إخوانكم فاكسوهم مما تلبسون واطعموهم مما تطعمون». وفي الجملة فالاتجاه العام، في التشريع الإسلامي، هو الميل إلى تصفية هذه الظاهرة، وذلك انطلاقاً من مبدأ أن الإنسان خلِق حرّاً وأن «أكرمكم عند الله أتقاكم»، وقد أكد عمر بن الخطاب هذا المعنى في قولته الشهيرة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». لنذكر أخيراً، أن عدداً من كبار الصحابة كانوا قبل الإسلام موالي أو عبيداً، وأن هذا لم يحل قط بينهم وبين المنزلة الرفيعة في المجتمع الإسلامي. أما تحريم الرق، بصورة نهائية جازمة، فذلك ما لم تكن تتحمله يومئذ الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ومع ذلك، يمكن القول إن تحريم الرق قد بقي في الإسلام من الأمور التي «تقبل التفكير فيها». واليوم، أعني العَصْرَ الحاضر، فإن منع الاسترقاق ينسجم على طول الخط مع تعاليم الإسلام.

ومثل ذلك مسألة المساواة بين الرجل والمرأة، فهي في القرآن من ميدان «المفكر فيه». ذلك أن الاتجاه العام السائد في النصوص الدينية في الإسلام من قُرآنٍ وحديث، هو التسوية بينهما مع تخصيص المرأة، بوصفها أُمّاً، بمكانة سامية. ففي الحديث: «الجنة تحت أقدام الأمهات». والمرأة مكلفة بما كلف به الرجل نفسه إلا ما كانت طبيعة المرأة لا تحتمله (كالجهاد فهو غير واجب على المرأة). وقد وردت في القرآن

مرات عديدة عبارة «من ذكر وأنثى» وعبارات «المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات» في معرض المساواة بينهما.

نعم، هناك أحكام جزئية تقرر نوعاً من التفاوت بين الرجل والمرأة وتتعلق بصفة خاصة بمسألة الشهادة ومسألة الإرث. أما اشتراط القرآن امرأتين في الشهادة مع رجل، بدل امرأة واحدة، فقد برره بكون المرأة أكثر تعرضاً للنسيان والخطأ، قال تعالى: ﴿**واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان مِمَّنْ ترضَوْن من الشهداء، أَنْ تَضِلَّ إحداهما فتُذكِّر إحداهما الأخرى**﴾(٥٩). والخطأ والنسيان ليسا من طبيعة المرأة دون الرجل، بل يرجعان فقط إلى الوضعية الاجتماعية التي كانت عليها.

أما حَمْلُ نَصِيب المرأة في الإرث نِصْفَ نَصِيب الرجل: ﴿**للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾(٦٠)، فذلكِ تدبير كانت تعمل به بعض القبائل في الجاهلية بينما كانت قبائل أُخرى تَحْرِمُ المرأة من الإرث بالمرة. وقضية الإرث تجد معقوليتها في ظروف المجتمع القبلي الذي يعتمد الملكية المشاعة في الأرض والمرعى مما يجعل توريث البنت مصدراً للنزاع والصراع بين القبائل: إذ الغالب أن تتزوج البنت من قبيلة غير قبيلتها، وتوريثُها معناه توريثُ قبيلة زوجها في أموال قبيلة أهلها، وهي أموال مُشاعة، وهذا كان يتسبب في نزاعات لا حدود لها. ولا شك أن القرآن قد راعى معطيات هذه الوضعية ونظر إلى وجه المصلحة، أعني تجنب النزاع، فقرر نوعاً من الحل الوسط، فلم يحرم البنت من الإرث

مطلقاً، بل جعل نصيبها نصف نصيب الولد وجعل نفقتها على الرجل، زوجة كانت أَوْ أُمّاً، وكأَنَّ ذلك نوعٌ من التعويض. وبالجملة، فالمساواة بين الرجل والمرأة هي المبدأ، وقد نص القرآن والحديث على هذا المبدأ، وبالتالي فالتسوية بينهما في جميع المجالات هي من صنف «القابل للتفكير فيه» لكون المصلحة العامة هي مقصد الشرع في جميع الأحوال.

أما تعدد الزوجات، فهي ظاهرة كانت سائدة في الجاهلية وقد أقرها القرآن، ولكن مع ميل قوي إلى المنع، إذ اشترط العدل بينهن في جميع الأمور، وهو شيء متعذر. على أن مسألة تعدد الزوجات كما وردت في القرآن تحتمل أكثر من تأويل. فقد ربط القرآن بينها وبين أموال اليتامى. ذلك أنه أمر أولياء اليتامى بالعدل في أموالهم، بمعنى تجنب أكلها والإضرار بها. وكان الرجل في الجاهلية يتزوج عدداً من الأرامل قد يزيد على العشرة طمعاً في أموال أولادهن اليتامى، فنهى القرآن عن ذلك وحصر عدد الزوجات المسموح به في أربعة، شريطة أن يعدل الزوج بينهن في جميع الأمور المادية والمعنوية: يقول تعالى: ﴿وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم، إنه كان حوباً [أي ظلماً] كبيراً. وإن خفتم أن لا تقسطوا [أي تعدلوا] في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع، فإن خِفتُم ألا تعدلوا فواحدة﴾[٦١].

وواضح أن العلاقة بين اليتامى وتعدد الزوجات، في هذه الآية،

تحتمل أكثر من معنى، وقد أوَّلَها المفسرون تأويلات مختلفة، ولكن مع الأبقاء على تعدد الزوجات، في حدود أربعة، كشيء مباح. والواقع أن إبطال تعدد الزوجات، سواء في زمن النبي (ﷺ) أو الصحابة كان من صنف «اللامفكر فيه»، إذ كان تعدد الزوجات ظاهرة اجتماعية مقبولة، بل مطلوبة خاصة في المجتمع القبلي، حيث كان الهدف منه ـ إضافة إلى المتعة ـ توثيق الصلات بين القبائل عن طريق المصاهرة بينها، مما يخفف من النزاعات التي تسود المجتمع القبلي. لقد كانت المصاهرة وسيلة من وسائل اقرار السلم والأمن وإطفاء العداوة، وكانوا يقولون للرجل الذي يعاني عداوة رجل آخر: «تزوج ابنته واكسره». كان هذا في الماضي. أما اليوم فإلغاء تعدد الزوجات، بوصفه تدبيراً ينال من حقوق المرأة، هو من الأمور التي تنتمي إلى «ما يقبل التفكير فيه» في ضوء المبدأ الثابت في الإسلام الذي هو المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات. على أنه لا شيء يمنع من القول إنه ما دام القرآن يشترط في تعدد الزوجات العدل بينهن: ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾، وما دام العدل في هذا المجال أمراً صعباً إن لم يكن مستحيلاً، وهو في جميع الأحوال أمر مشكوك فيه، فإن الغاء تعدد الزوجات لن يكون مناقضاً لتعاليم الإسلام. فالقرآن لا يأمر بتعدد الزوجات، بل يحث على الاقتصار على واحدة خوف عدم العدل.

٨ ـــ الحق في العدل بين قوة النص القرآني وتذبذب خطاب «النصيحة»

«... ومع ذلك فإن المرء لا يملك إلا أن يلاحظ أَنَّ ما كتب عن «العدل» في الآداب السلطانية هو أقل قوة مما ورد في القرآن. والمؤلفون في هذه الآداب يتجنبون عادة الاستشهاد بالقرآن في هذا الموضوع...».

ح ـــ الحق في العدل

يشغل العدل حيزاً هاماً في القرآن والحديث وعند المفسرين والفقهاء والمتكلمين ولدى الكتّاب والمؤلفين في «الآداب السلطانية». ففي القرآن يتكرر الأمر بالعدل على جميع المستويات: فالرسول (ﷺ) مأمور بالعدل ليس بين المسلمين وحسب، بل حتى بين غير المسلمين إذا احتكموا إليه: ﴿وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأُمِرتُ لأَعْدِلَ بينكم، الله

ربنا وربكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم﴾(٦٢). وأيضاً: ﴿فإن جاؤوك [أي اليهود] فاحكم بينهم أو أعرِض عنهم، وإن تُعرِض عنهم فلن يضروك شيئاً، وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط [أي بالعدل] إن الله يحب المقسطين﴾(٦٣). ويخاطب الله داوود: ﴿يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى﴾(٦٤). ويأتي الأمر بالعدل بصورة عامة ومطلقة في آيات عديدة، مثل قوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾(٦٥)، وقوله: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾(٦٦).

ويلح القرآن على تجنب التمييز بين الناس، بين الفقير والغني والقريب والبعيد، ويأمر بالعدل بينهم: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أنْ تعدِلوا وإن تَلْوُوا أو تُعرِضوا، فإن الله كان بما تعملون خبيراً﴾(٦٧)، وأيضاً: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يَجرِمَنَّكم شَنَآن قومٍ على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾(٦٨).

أما الأحاديث التي تُروَى في العدل فكثيرة ومتنوعة، وإذا كان بعضها ضعيفاً فالمهم أنها تعبّر عن الضمير الاسلامي، فضلاً عن أنها تؤكد ما ورد في القرآن. فهي إذاً صحيحة مضموناً وإن كان بعضها ضعيف السند. من الأحاديث الصحيحة ما ورد عند البخاري ومسلم من أن النبي (ﷺ) قال: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله» وذكر في مقدمتهم «الإمام العادل». وفي الترمذي: قال رسول الله (ﷺ): «أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلساً إمام عادل،

وأبغض الناس إلى الله يوم القيامة، وأبعدهم منه مجلساً إمام جائر». أما كتب «الآداب السلطانية» فإنها تكرر عبارة «العدل أساس الملك» وتورد في شرحها وتأكيد معناها أقوالاً منسوبة إلى فلاسفة اليونان وحكماء الفرس والهند ورجالات الإسلام.

ومع ذلك فإن المرء لا يملك إلا أن يلاحظ أن جميع ما يروى عن «العدل»، سواء منه ما ينسب إلى النبي أو إلى الصحابة أو إلى حكماء الأمم، هو أقل قوة مما ورد في القرآن. ويتجنب المؤلفون في «الآداب السلطانية» الاستشهاد بالقرآن في موضوع «العدل» مع أنهم يوردون الأحاديث وأقوال الحكماء التي تحث عليه. وهذا راجع ـ في نظرنا ـ إلى أنهم لم يكونوا يفكرون في «العدل» إلا في دائرة «الوعظ»، في حين أن القرآن يطرح مسألة العدل بصيغة الأمر «اعدلوا» الشيء الذي يعني أن إقامة العدل واجبة. والقول بوجوب «العدل» تلزم عنه نتائج أولاها وأهمها هي رأي الشرع في الإمام غير العادل: هل تجب الثورة عليه، أم يترك أمره لله؟ وبما أن الحكام في الإسلام، ومنذ الخلفاء الراشدين، لم يكونوا يلتزمون العدل (باستثناء عمر بن عبد العزيز)، وبما أن الثورة عليهم كانت تؤدي إلى فتن وحروب أهلية لم تكن تسفر في النهاية عن قيام حكم عادل، وبما أن وجود الحكم، حتى ولو كان جائراً، هو ـ في نظر الفقهاء ـ أفضل من اللاحكم، والحكم ضروري لتنفيذ كثير من الأحكام الدينية، فإنهم، أعني الفقهاء، قد التزموا نوعاً من الصمت إزاء قضية العدل فحملوا النصوص القرآنية التي تأمر

بالعدل، إن صراحة أو ضمناً، محمل الندب، وبالتالي جعلوا حديثهم عنه لا يتجاوز دائرة النصح. وهكذا فبما أنهم لم يستطيعوا أن يضعوا العدل في دائرة الواجب على «الراعي»، فإنه لم يكن في إمكانهم، لا سياسياً ولا فقهياً، أن يضعوه في دائرة حقوق «الرعية» كما كانوا يفكرون فيها. أما «حقوق الإنسان» بالمفهوم المعاصر فقد كانت من «اللامفكر فيه» كما سبق القول.

واليوم وقد تغيّر الزمان وتبدلت الأحوال وغدت «حقوق الإنسان» مطلباً عالمياً، وأصبح احترامها وتمتيع الناس بها وتنمية ممارستهم إياها ضرورة من ضرورات الحياة، فلقد صار من الضروري التحرر من صمْتِ الفقهاء الذي لم يَعُدْ مبرراً، وبالتالي الاتجاه بالتفكير في العدل بوصفه حقاً من حقوق الإنسان، بمفهومها المعاصر، إلى دائرة «ما يقبل التفكير فيه» من خلال النصوص الدينية الأساسية (القرآن والحديث). والحق أن هذه النصوص، وقد أوردنا نماذج منها، وأهمها الآيات القرآنية التي لا يمكن الجدال في صحتها ولا في وضوح معناها، خصوصاً وهي تطرح قضية العدل بصيغة «الأمر»، أقولُ إن هذه النصوص تفرض اليوم فرضاً وضع «العدل» في دائرة الواجب على الحكام، وبالتالي في دائرة حقوق المحكومين. وإذا فعلنا هذا ـ وهو ما يجب فعله بنص القرآن ـ فإن المسألة التي ستطرح نفسها مباشرة هي التالية: كيف يمكن حمل الحكام على التزام هذا الواجب ـ العدل ـ وبالتالي تمتيع المحكومين بهذا الحق؟

هنا تأتي قضية الشورى لتفرض نفسها، ليس فقط من حيث إنها ملزمة، بل أيضاً بوصفها حقاً من حقوق المحكومين يجب أن تنظم ممارسته بالصورة التي تجعل منها «شورى دائمة» في خدمة «العدل»، أعني وسيلة لمراقبة سلوك الحكام مراقبة مستمرة، سلوكهم السياسي وسلوكهم القضائي وسلوكهم الاقتصادي/ الاجتماعي. وهذا ما يسمى اليوم بـ «الديمقراطية». وإذاً فالعدل، وهو قرين المساواة وملازم لها، حق من الحقوق الديمقراطية الأساسية التي يأمر الإسلام باحترامها والعمل على توفير شروط ممارستها.

والعدل في المنظور القرآني لا يقتصر معناه على المفهوم الضيق الذي حصره فيه الفقهاء، أعني العدل بين المتخاصمين، بل إنه يشمل مختلف العلاقات بين الناس: العلاقات بين النساء والرجال، بين الآباء والأبناء، بين الحاكمين والمحكومين. وهذا المعنى الشامل للعدل واضح من قوله تعالى: ﴿**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل**﴾ وفي آية أخرى ﴿**بالقسط**﴾[٦٩]، والقسط والعدل بمعنى واحد. ويقول تعالى في سياق آخر: ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي**﴾[٧٠]. وواضح أن ربط العدل بالإحسان وصلة الرحم وتجنب الفحشاء والمنكر والبغي يضفي عليه معنى عاماً شاملاً.

* * *

تلك هي حقوق الإنسان باطلاق، حقوقه العامة الأساسية كما

يقررها القرآن والحديث، وهي حقوق للبشر كافة من دون تمييز ولا استثناء: الحق في الحياة، والحق في التمتع بالطيبات، والحقِ في الاعتقاد بحرية، والحق في المعرفة، والحق في الاختلاف، والحق في الشورى، والحق في المساواة، والحق في العدل. ومن دون التمتع بهذه الحقوق لا يستكمل الشخص البشري مقومات وجوده، ولا أسباب ازدهاره ونماء عمرانه.

هناك إلى جانب هذه الحقوق العامة حقوق أخرى خاصة بفئة معينة من الناس هم «المستضعفون»، وهي لا تقل أهمية، إذ عليها تتوقف الممارسة الكاملة للحقوق العامة الأساسية.

٩ ـ حقوق المستضعفين...
حق الفقراء في أموال الأغنياء

﴿... ليس البر أن تولوا وجوهكم قِبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب...﴾[٧١].

٣ ـ حقوق المستضعفين: الضمان الاجتماعي

يرد لفظ «المستضعفين» في القرآن، بمعنى الضعفاء من الناس، مرات عديدة، وهو يأتي في مقابل «المُسْتَكبرين» وهم المُعْتَدُّون بقوتهم المالية أو السياسية أو العسكرية، أو بما يعتقدونَ في ذواتهم من أصناف الفضل والقوة، المادية والمعنوية، التي تجعلهم في نظر أنفسهم أرفع مقاماً وأعلى منزلة من سائر الناس. وإذاً فالمستكبر أو المتكبر هو كل من ينكر

المساواة بينه وبين غيره من الناس ويدّعي نوعاً من التفوق. أما المستضعفون فهم أولئك الذين يقع عليهم تَكَبُّر المتكبرين واستكبار المستكبرين، أي الذين لا يملكون لاَ مَالاً ولا جاهاً ولا غيرهما من القِوَى التي يوظفها المستكبرون في استعلائهم وغرورهم وعدوانهم على الناس. وبعبارة أخرى، إن المستضعفين هم مَهْضُومُو الحقوق: هم الذين تُهْضَمُ حقوقهم في المجتمع الذي لا يقوم على المساواة والعدل.

وقد سمى القرآن أصنافاً كثيرة من المستضعفين، بل لقد أحصاهم احصاء. فهم الضعفاء من ذوي القربى (العجزة من الآباء والأمهات وبقية الأقارب) والفقراء والمساكين واليتامى وابن السبيل والسائلين والعبيد والأسرى. وقد خص القرآن هؤلاء بعناية بالغة فأكد مراراً وتكراراً على حقوقهم، وأوصى بالوفاء بها، وتوعد كل من مسها أو هضمها. ومن الآيات الجامعات لهذه الحقوق، حقوق المستضعفين، قوله تعالى: ﴿**ليس البرَّ أن تُوَلُّوا وجوهكم قِبَلَ المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حُبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس، أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون**﴾[٧٢].

ولا بد من إبراز أربعة أمور في هذه الآية: **الأمر الأول** أن البر، ومعناه الخير، يشمل جميع أنواع العمل الصالح وليس العبادة وحدها. والخطاب في ﴿**ليس البر أن تولوا وجوهكم قِبَلَ المشرق والمغرب**﴾ موجّه لأهل الكتاب لأن

اليهود يصلون إلى بيت المقدس وهي تقع في المغرب بالنسبة إلى الحجاز. أما النصارى فيصلون إلى المشرق، بمعنى أن البر والخير عموماً ليس محصوراً في الصلاة، بل يشمل أموراً أخرى زيادة على العبادة، هي الوفاء بحقوق المستضعفين. **والأمر الثاني** هو أن هذه الآية قَرَنَتْ بين الإيمان بالله واليوم الآخر، وبين إِيتاء المال، وهو محبوب، لمن ذكَرَتْهُم الآية من المستضعفين. وفي ذلك تأكيد لأهمية حقوق هؤلاء، وهي حقوق ذكرها القرآن جنباً إلى جنب مع حقوق الله: العبادة. **والأمر الثالث** أن الآية جعلت اعطاء المال للأصناف الذين ذكرتهم مفصولاً عن الزكاة، مما يدل على أن حقوق المستضعفين في مال الله ـ الذي بيد الأغنياء ـ لا تقتصر على الزكاة. **والأمر الرابع** هو أن الآية بجمعها بين إِيتاء المال للمستضعفين وبين أركان الإسلام من شهادة وصلاة وزكاة، قد ارتفعت بالوفاء بحقوق المستضعفين إلى مستوى الفرض والواجب. وقد عزز القرآن هذا المعنى في آية أخرى: ﴿**وفي أموالهم حقّ للسائل والمحروم**﴾[٧٣] وفي الحديث: «إن في المال حقاً سوى الزكاة».

والمستضعفون الذين ذكرتهم الآية هم: **ذوي القربى** والمقصود المحتاجون منهم. **واليتامى** الذين لم يترك لهم آباؤهم ما يفي بحاجاتهم، و **المساكين**، وهم الذين لا يملكون ما به يعيشون، وقد روي عن النبي (ﷺ) أنه قال: «**ليس المسكين الذي ترده الأكلة والأكلتانِ واللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان**»، قالوا: فما هو؟ قال: «**الذي لا يَجِدُ ولا يتَصَدَّقُ عليه**»، وهو بالاصطلاح المعاصر «العاطل» الذي لا يجد

عملاً يكسب منه قوته وقوت عياله. أما ابن **السبيل** فهو المسافر الذي تقطعت به الطريق، ويمكن أن يحمل عليه «اللاجىء السياسي» بالمعنى المعاصر. و**السائلين**، أي الذين يسألون الناس الصدقة سواء بسبب فقر أو بسبب ظرف طارىء. و**الرقاب**، أي العبيد، وقال بعض المفسرين إن المقصود هو شراء العبيد وعتقهم، أما حاجاتهم إلى الأكل واللباس، الخ... فتقع على سيدهم. وإضافة إلى الأصناف المذكورة، وردت في القرآن أصناف أخرى من المستضعفين مثل قوله تعالى: ﴿**فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير**﴾[٧٤]. فالبائس هو الذي أصابه عسر وشدة، أما الفقير فهو الذي لا يكفيه ما بيده لقوته وقوت عياله. وأما الزكاة فهي لأصناف ثمانية ذكرهم القرآن في قوله تعالى: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله**﴾[٧٥]. أما «المساكين» و«الرقاب» و«ابن السبيل» و«الفقراء» فقد سبق ذكرهم. ويبقى «العاملين عليها»، أي الذين يقبضونها ويجمعونها ويأتون بها إلى ولي الأمر (أي خزينة الدولة)، وهؤلاء تدفع لهم الزكاة تعويضاً لعملهم. وأما «المؤلفة قلوبهم»، فهم بعض أشراف العرب كان الرسول يستألفهم بها ترغيباً لهم في الإسلام. وأما «الغارمين» فهم الذين كثرت عليهم الديون فأصبحوا لا يملكون شيئاً بعدها. أما «في سبيل الله» فهم فقراء المجاهدين والحجاج الذين تقطعت بهم الطريق.

وهكذا نرى أن «حقوق المستضعفين» صنفان: حق في الزكاة وحق في «البر». والفرق بينهما هو أن الزكاة جعلها الله ركناً من أركان

الإسلام، مثل الشهادة والصلاة والصيام والحج، بمعنى أن إسلام المرءِ لا يكتمل إلا بالإقرار بها كفريضة من الله، وهي في نظرنا ذات وظيفة رمزية سياسية، بالمعنى الذي يجعل من الرمز والمقدس شيئاً واحداً. وهكذا فكما أن الشهادة هي رمز للعلاقة التي يجب أن تكون بين الإنسان والله (التوحيد والإيمان برسالة محمد)، وكما أن الصلاة هي ممارسة دينية قوامها طلب العون من الله (الصلاة ـ الدعاء) واجتناب الفحش والمنكر، وبما أن الصيام هو رمز للسمو بالروح وانتشالها من التبعية للشهوات المادية ومشاركة الفقراء في الإحساس بالجوع، وبما أن الحج هو رمز لوحدة المسلمين وتوفير لمناسبة الانتقال بهذه الوحدة من مستوى الرغبة والتطلع إلى مستوى اللقاء الفعلي في شروط حياتية متساوية تشخصها وحدة «اللباس» في أبسط أشكاله اضافة إلى وحدة الشعائر، فإن الزكاة هي أيضاً رمز لولاء الفرد المسلم نحو المجتمع الإسلامي ككل. ومعروف أنه عندما قام أبو بكر، الخليفة الأول للنبي (ﷺ)، لقتال المرتدين مانعي الزكاة، لم يفعل ذلك بسبب الحاجة إلى المال، بل بسبب أن الزكاة كانت رمزاً للولاء له بوصفه رئيس الدولة خليفة النبي (ﷺ). وإذاً فالزكاة هي في معنى الضريبة للدولة المعاصرة، بالمعنى الحقوقي لـ «الضريبة»، أي بوصفها تجسم ولاء الفرد للدولة ووفاءه بالتزامه نحوها، مقابل الواجبات التي تلتزم هي القيام بها إزاء الجماعة ككل، مثل حفظ الأمن وإقامة المشاريع العمرانية وبرامج التنمية الشاملة.

وفي هذا السياق يجب أن ينظر إلى حقوق غير المسلمين في

المجتمع الإسلامي، وبالخصوص مسألة «الجزية». فالجزية ليست سوى هذه الضريبة التي تربط المواطن بالدولة رَبْطَ وَلاءٍ وربط مصلحة: بمعنى أنها رَمز للولاء السياسي ومساهمة في نفقات الدولة على المصلحة العامة، مثل الأمن والتعمير والتنمية التي يستفيد منها المواطنون كافة مهما كانت ديانتهم. وإذا اختلفت الجزية عن الزكاة، فَلأنَّ غير المسلم من أهل الكتاب ـ ويسمى «الذمي» لأن حمايته في ذمة الدولة كسائر المواطنين ـ لا يطلب منه المساهمة في الجهاد، لا بالنفس ولا بالمال. أما «البر» والعدل وسائر الحقوق، فأهل الذمة والمسلمون فيها سواء. والآية التي تُقَرِّرُ حَقَّهم في البر والعدل هي قوله تعالى: ﴿**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تَبَرُّوهُمْ وتُقْسِطُوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولَّوْهُم، ومن يَتَوَلَّهُمْ فأولئك هم الظالمون**﴾[٧٦]. وقد حثّ الرسول على احترام حقوق أهل الذمة فقال: «**من ظلم معاهداً أو انتقصه حقاً أو كلَّفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة**». وصرح بعض الفقهاء أن ظلم الذمي أشد من ظلم المسلم إثماً.

١٠ ـ الضمان الاجتماعي في الإسلام... وضرورة التنمية

«...وفرض الله على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكوات بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، وفي اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك وبمسكن يكنهم من المطر والشمس وعيون المارة...». ـ ابن حزم.

* * *

على أن حقوق المستضعفين في القرآن لا تضمنها آية «البر» وحدها، بل لقد أكد القرآن مراراً على الوفاء بها. وجاء ذلك في صيغة الأمر الصريح تارة وفي صيغ أخرى تحمل معنى الأمر الضمني حيناً آخر. وهكذا نقرأ: ﴿وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا

تبذر تبذيراً﴾[٧٧]. أما قوله تعالى: ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾[٧٨]، فيقول المفسرون إنها وردت في «المكاتِب»، أيّ في العبد الذي يُكاتبه سيده (يتعاقد معه) على أن يعتقه لقاء مبلغ من المال. وقد ينص العقد على أن يدفع العبد ما اتفقا عليه على شكل أقساط، حتى إذا دفع مجموع المبلغ صار حراً (ومعلوم أن العبد كان يشتريه سيده في الغالب وينفق عليه...). ولاعانة هذا العبد المكاتب ومن أجل الإسراع في تحريره، جاء قوله تعالى: ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾، بمعنى أن على الأغنياء أن يدفعوا للعبد ما به يحرر نفسه.

ونقرأ في سورة أخرى قوله تعالى: ﴿والذين في أموالهم حق معلوم. للسائل والمحروم﴾[٧٩]، وقد وردت الآية معطوفة على قوله تعالى: ﴿إلا المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون﴾[٨٠] فجمع بين المثابرة على الصلاة وبين إيتاء المال للسائل والمحروم وجعلهما معاً صفتين يتميز بهما المؤمن الصادق. وكذلك فعل في آية أخرى تتحدث عن نعيم أهل الجنة، وترجعه إلى أنهم كانوا في الدنيا يكثرون من الصلاة ومن ايتاء المال للفقراء والمساكين[٨١]. وهناك آيات كثيرة في هذا المعنى: تجعل نعيم أهل الجنة مرتبطاً بايتاء المال للفقراء والمساكين، وعذاب أهل النار راجعاً، في بعض ما يرجع إليه إلى احتكارهم المال وبخلهم به.

وهناك آية ذات دلالة خاصة بالنسبة إلى ما نحن بصدده، هي قوله تعالى: ﴿ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾[٨٢]. و«العفو» في اللغة «الفضل»، أي ما زاد عن الحاجة. ويقول النسفي في شرح هذه الآية:

«أيْ انفقوا مما فضل عن قدر الحاجة»)، ثم يضيف: «وكان التصدق بالفضل في أول الإسلام فرضاً، فإذا كان الرجل صاحب زرع أمسك قوت سنة وتصدق بالفضل، وإذا كان صانعاً أمسك قوت يومه وتصدق بالفضل، فنسخت آية الزكاة العفو». ومعنى ذلك أنه عندما كان المجتمع الإسلامي قليل الموارد كان على كل عضو منه أن يرد إليه (أي أن يدفع للفقراء والمحتاجين) جميع ما يزيد عن حاجته، حتى يمكن اقرار التوازن المعيشي. أما عندما كثرت موارد هذا المجتمع بالمغانم والتجارة والفلاحة وتربية الماشية، الخ... فقد حلّت «الزكاة» محل «العفو». وهكذا يبدو واضحاً كيف أن اللجوء إلى ما سوى الزكاة مشروع تماماً عندما لا تفي هذه الأخيرة بتغطية حاجات الفقراء وإقرار الحد الأدنى من التوازن المعيشي. وهكذا يتسع حق الفقراء في مال الأغنياء إلى درجة أخذ «العفو» منهم إذا اقتضت الضرورة ذلك. ويشهد لمشروعية هذا التدبير حديث «إنَّ في المال حقاً سوى الزكاة» (الترمذي)، وقوله (ﷺ): «ما آمن بي رجل بات شبعان وجاره جائع إلى جانبه وهو يعلم» (مسند أحمد).

وبعد ألَا يَحِقُّ لنا ـ إن لم يكن من الواجب علينا ـ أن نفكر في ما تقدم من آيات وأحاديث في موضوع حقوق المستضعفين في ضوء ما نعبّر عنه اليوم بـ «الضمان الاجتماعي» الذي يشمل الحق في الدواء والاستشفاء، والحق في تعويض البطالة عندما لا تفي فُرَصُ العمل بالمطلوب، ثم الحق في التقاعد... إن هذه الحقوق تتم كَفالَتُها وتمتيع المستضعفين بها بما تأخذه الدولة من أموال الأغنياء وما تقتطعه من أجور العاملين، وهو تدبير حديث ينسجم تماماً مع ما ذكرناه حول

«البر» والزكاة و«العفو». وقد سبق لابن حزم أن فسر «إيتاء المال» بما يفيد ما نعبر عنه اليوم بـ «الضمان الاجتماعي». قال: «وفَرَضَ اللَّهُ ـ على الأغنياء من أهل كل بلد ان يقوموا بفقرائهم، ويُجْبرهم السلطان على ذلك إنْ لم تَقُمِ الزكوات بهم، فَيُقَامُ لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، وفي اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يَكِنُّهُم من المطر والشمس وعيون المارة». ثم يضيف: «وبرهان ذلك قوله تعالى: ﴿فآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل﴾»(٨٣)

ولا بد من أن نضيف هنا إلى أن هذا الذي يقرره ابن حزم كواجب على السلطان (أي الدولة) إزاء الفقراء عموماً، قد سبق أن طبقه خالد بن الوليد على أهل الذمة. ففي العقد الذي كتبه لنصارى الحيرة بالعراق ورد ما يلي: «وجعلت لهم، أيُّ شيخ ضَعُفَ عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طَرحتُ جزيته، وعِيلَ من بيت مال المسلمين هو وعياله». ومعلوم أن مثل هذه العقود تعتبر مصدراً للتشريع في الإسلام، فقد تم هذا العقد في زمن أبي بكر، ووافق عليه ولم يعترض عليه أي من الصحابة مما يجعله يتمتع بقوة الإجماع. وغني عن البيان القول إن هذا الذي التزم به خالد بن الوليد لكل «شيخ ضَعُفَ عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنياً فافتقر»، من أهل الذمة، هو حق أيضاً للمسلمين. وإذاً فالضمان الاجتماعي، بمعناه المعاصر الواسع الشامل حق من حقوق الإنسان في الإسلام بنص القرآن والحديث وعمل الصحابة.

على أن هذا الاهتمام الفائق بالمستضعفين لا يعني بوجه من الوجوه

إعفاء الناس، المحتاجين منهم خاصة، من العمل من أجل الكسب الذي يفي بحاجاتهم. فالإسلام يحث على العمل والكسب، وقد ورد ذلك في القرآن بصيغة الأمر في غير ما آية. من ذلك قوله تعالى: ﴿**هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور**﴾[٨٤]. وقوله: ﴿**فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله...**﴾[٨٥]، وقوله: ﴿**وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله**﴾[٨٦]. وفي الحديث: «ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وأن نبي الله داوود كان يأكل من عمل يده». وأيضاً: «أحل ما أكلَ العبد كَسْبُ يد الصانع إذا نصح». وهكذا فالإسلام يحثُّ على الْتِمَاس وجوه الكسب بالعمل في الزراعة (الآية الأولى) وبالتجارة (الآيتان الأخريان) وبالعمل اليدوي (الحديثان). وتلك هي عمارة الأرض التي كُلفَ بها الإنسان والتي هي أساس الحضارة التي ينفرد بها الكائن البشري كتكريم له، كما ذكرنا في مقدمة هذا البحث.

وعمارة الأرض، وبالخصوص ما نسميه اليوم بالتنمية، يمكن أن نجد لها ما يؤسسها في وعينا بتوظيف نصوص من تراثنا. فبالإضافة إلى ما سبق ذكره من نصوص تجعل عمارة الأرض واجباً على الإنسان، هكذا بصورة مطلقة، هناك نصوص تنتقل بـ «واجب عمارة الأرض» من مستوى الواجب على الإنسان الفرد إلى مستوى الدولة، باعتبار أنه من دون انكباب الدولة على التعمير والعمران لا تستقيم الحياة ولا يتأتى الوفاء بحقوق المستضعفين. ومن أجمل النصوص في هذا المجال

قول ابن حَزم: «يأخذ السلطان الناس بالعمارة وكثرة الغراس، ويقطعهم الاقطاعات في الأرض الموات، ويجعل لكل أحد مِلْكَ ما عَمَّره، ويُعِينُه على ذلك فيه، لترخص الأسعار ويعيش الناس والحيوان ويعظم الأجر ويكثر الأغنياء وما تجب فيه الزكاة».

١١ ــ حقوق الله وحقوق الناس: تطبيق الشريعة

«... وإذاً فنقطة الانطلاق في تطبيق الشريعة يجب أن تكون تمتيع المسلم وغيره من أعضاء المجتمع الإسلامي بالحقوق الأساسية التي يقررها القرآن والحديث للإنسان كإنسان، ابتداء من حق الحياة... إلى حقوق المستضعفين...».

ط ــ حقوق الله وحقوق الناس: تطبيق الشريعة

عرضنا سابقاً لحقوق الإنسان، بالمعنى المعاصر، كما يمكن التفكير فيها من خلال النصوص الإسلامية الأساسية (القرآن والحديث). وكما أكدنا في بداية هذه الدراسة فإن حقوق الإنسان بالمعنى المعاصر ـ وقد غدت تشمل الحق في التنمية بمعناها الشامل ـ لم تكن من «المفكر فيه» في العصور السابقة، لا في الحضارة العربية الإسلامية ولا في غيرها

من الحضارات، ذلك لأنها وليدة التطور الاقتصادي الاجتماعي السياسي الثقافي الذي بلغته الحضارة الأوروبية الحديثة في القرن الثامن عشر وما بعده.

بيد أن حقوق الإنسان ـ بالمعنى المعاصر ـ إذا لم تكن من ميدان «المفكر فيه» قديماً في النصوص العربية الإسلامية، فلقد كانت ولا زالت قابلة لأن تكون كذلك، وخاصة منها القرآن والحديث. وغني عن البيان القول إن ما جعلها من قبل تبقى من ميدان «اللامفكر فيه»، هو عجز الفكر العربي الإسلامي، بسبب ظروف تاريخية موضوعية، اقتصادية واجتماعية وثقافية، عن تجاوز مفهوم «الراعي والرعية» الذي كان ينتظم الهرم الاجتماعي ويحكم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، وهو مفهوم يحصر التفكير السياسي في كيفية تسيير «الرعية» بصورة تجعلها تطيع الراعي عن «طيب خاطر». ومن هنا بقي الفكر السياسي في الثقافة العربية الإسلامية يدور حول محور واحد سمي بـ «الآداب السلطانية» أو «السياسة الملوكية» التي تنصح الحاكم بما ينبغي أن يقوم به ويتصف به ليضمن طاعة الرعية و«رضاها».

أما الفقهاء فقد انشغلوا ـ في إطار المجال السياسي المتمحور، كما قلنا، حول الراعي والرعية ـ بما أطلق عليه بعضهم «السياسة الشرعية» التي لم تكن شيئاً آخر غير أبواب من الفقه تدور حول ما يجب لله على الناس وسمّوْهُ بحقوق الله أو حدوده، وما يجب للناس بعضهم

على بعض وسموه بحقوق الناس، أو الحدود التي تَرُدُّ إليهم هذه الحقوق.

أما حقوق الله فتشمل الإيمان والصلاة والصوم وسائر الفرائض والسنن التي لها مظهر تَعَبُّديّ صِرْفٌ أو رافقها معنى المؤونة، كزكاة الفطر وتعشير الأراضي العُشْرِيَّة والخراج والمعدن والركَازِ وعقوبات الحدود كَحَد الزنا وَحَد السرقة والكفارات. وأما «حقوق الناس» ـ بالمعنى الفقهي الذي أشرنا إليه ـ فتشمل حق أولياء المقتول في القَوَدِ (أي قتل القاتل أو الدية)، وحق الجروح في القصاص (اليد باليد والسن بالسن...)، وحق الرجل الذي تعرض لما يمس عرضه كاللعن والشتم، وحق الزوجة على زوجها، وحق الزوج على زوجته وحقوق الورثة.

تلك هي الموضوعات التي كانت تشغل ميدان «المفكر فيه» في مجال «الحقوق» في الفقه الإسلامي، وقد رتبها الفقهاء ترتيباً آخر أعم وأكثر تجريداً، فنظروا إليها وإلى الأحكام الشرعية جملة من زاوية أن مقاصدها وغرض الشرع من وضعها هو تأمين «مصالح العباد في الدنيا والآخرة»، وصنفوا هذه المقاصد، أو المصالح العامة، ثلاثة أصناف: ضروريات، وحاجيات، وتحسينات. أما الضروريات فهي التي «لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفَوْتِ حياة، وفي الأخرى فَوْتُ النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين»، وهذه الضروريات خمس وهي: حفظ الدين،

وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال، بمعنى أن الشريعة إنما وضعت لحفظ هذه الأمور الخمسة. وأما الحاجيات «فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة»، مثل الترخيص بالإفطار في رمضان للمسافر والمريض. وأما التحسينات «فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المُدَنّساتِ التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك مكارم الأخلاق».

لقد كان يمكن بناء حقوق الإنسان بالمفهوم المعاصر، الذي يجعل منها العمود الفقري للتنمية البشرية الشاملة، على مقاصد الشريعة هذه، من ضروريات وحاجيات وتحسينات، واعتبار الضروريات الخمس (حفظ النفس والعقل والدين والنسل والمال) بمثابة حقوق الإنسان الأساسية، وبالتالي تركيز التفكير في التنمية البشرية على حفظ وتنمية هذه الضروريات والحاجيات والتحسينات. ولكننا، لو فعلنا ذلك، سنكون قد أسقطنا ما نفكر فيه الآن على ما لم يكن موضوعاً للتفكير ولا قابلاً لأن يكون في الحقل التراثي الفقهي. ذلك أن الفقهاء قد فكروا في مقاصد الشريعة تلك من زاوية اضفاء المعقولية على أحكام الشرع، الشاملة لأفعال المكلفين جميعها، أي من زاوية الواجب وليس من زاوية الحقوق. وبالتالي فنصوص الفقهاء في هذا الموضوع لا تقبل التأويل، لا تحتمل التعامل معها، على أنها تقبل أن تكون منطلقاً للتفكير في حقوق الإنسان، وذلك على العكس تماماً من نصوص القرآن والحديث التي هي منفتحة على مثل هذا التفكير، كما رأينا. ولذلك فضلنا التعامل معها وحدها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه على الرغم من أهمية فكرة المقاصد التي حاول الشاطبي إعادة بناء المسرح الفقهي عليها، فقد بقي التفكير في الحقوق من خلال المقاصد محصوراً ـ بعد الشاطبي ـ في مجال «الحدود»: حدود الله كحد الزنا والسرقة، إلخ. وحدود بني آدم كالقصاص. فالحدود أو الحقوق في المفكر فيه لدى الفقهاء هي شيء واحد تماماً مثلما أن الذين ينادون اليوم بـ «تطبيق الشريعة» لا يفكرون في الغالب الا في هذه الحقوق/ الحدود التي يؤول أمرها إلى القانون الجنائي الإسلامي.

ونحن نعتقد أن التنمية البشرية في الوطن العربي والعالم الإسلامي يجب أن تجعل من مهامها الأساسية: تنمية التفكير في حقوق الإنسان كما يقررها القرآن والحديث وكما عرضنا لجملتها في هذا البحث. إن هذه الحقوق (الحق في الحياة وفي التمتع بها، وفي حرية الاعتقاد، وفي المعرفة، وفي الاختلاف، وفي الشورى، والمساواة والعدل، إضافة إلى حقوق المستضعفين) هي الحقوق الأساسية التي من دون توافرها وتمتع الناس بها لا يمكن تطبيق الحدود الشرعية تطبيقاً لا لبس فيه. ذلك انه من دون القضاء على الفقر والجهل والظلم، ظلم الحكام وظلم الأقوياء والضعفاء، ستبقى الحدود مَرْتَعاً للشبهات، والحديث النبوي يقول: «ادرأوا الحدود بالشبهات» وقد فعل النبي والخلفاء الراشدون ذلك مراراً في وقائع معلومة.

وإذاً فنقطة الانطلاق في تطبيق الشريعة، يجب أن تكون تمتيع

المسلم وغيره من أعضاء المجتمع الإسلامي بالحقوق الأساسية التي يقررها القرآن والحديث للإنسان كإنسان، ابتداء من حق الحياة... إلى حقوق المستضعفين. إنه من دون التمتع بالحقوق الأساسية المذكورة سيبقى تطبيق الحدود الشرعية مقصوراً على المستضعفين الذين يدفعهم الجوع والجهل، وما يعانون من ظلم، إلى ارتكاب ما يرتكبونه من مخالفات وجرائم. أما المستكبرون من أصحاب السلطة والجاه والمال، فهم يعرفون دائماً كيف يخفون جرائمهم، وكيف يتقون الأحكام، فلا تطبق عليهم.

هوامش القسم الرابع

(١) القرآن الكريم، «سورة الاسراء،» الآية ٧٠.
(٢) نفس المرجع، «سورة الاسراء،» الآيتان ٦١ - ٦٢.
(٣) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآيات ٣٠ - ٣٢.
(٤) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآيات ٣٤ - ٣٧.
(٥) نفس المرجع، «سورة هود،» الآية ٦١.
(٦) نفس المرجع، «سورة الروم،» الآية ٩.
(٧) نفس المرجع، «سورة يونس،» الآية ١٤.
(٨) نفس المرجع، «سورة الاعراف،» الآيتان ٢٢ - ٢٣.
(٩) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية ٢٤٧.
(١٠) نفس المرجع، «سورة التين،» الآية ٤.
(١١) نفس المرجع، «سورة غافر،» الآية ٦٤.
(١٢) نفس المرجع، «سورة الحج،» الآية ٦٦.
(١٣) نفس المرجع، «سورة السجدة،» الآيات ٧ - ٩.
(١٤) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآيتان ٢٩ - ٣٠.
(١٥) نفس المرجع، «سورة الاسراء،» الآية ٣٣.
(١٦) نفس المرجع، «سورة الاسراء،» الآية ٣١.
(١٧) نفس المرجع، «سورة التكوير،» الآيتان ٨ - ٩.
(١٨) نفس المرجع، «سورة المائدة،» الآية ٣٢.
(١٩) نفس المرجع، «سورة المائدة،» الآية ٤.
(٢٠) نفس المرجع، «سورة المائدة،» الآية ٨٧.

(٢١) نفس المرجع، «سورة الأعراف،» الآية ٣٢.
(٢٢) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية ٢٦٧.
(٢٣) نفس المرجع، «سورة النحل،» الآية ٧٢.
(٢٤) نفس المرجع، «سورة غافر،» الآية ٦٤.
(٢٥) نفس المرجع، «سورة الجاثية،» الآية ١٦.
(٢٦) نفس المرجع، «سورة الأعراف،» الآيات ٣١ ـ ٣٣.
(٢٧) نفس المرجع، «سورة القصص،» الآية ٧٧.
(٢٨) نفس المرجع، «سورة الإنسان،» الآيتان ٢ ـ ٣.
(٢٩) نفس المرجع، «سورة الإنسان،» الآيتان ٢٩ ـ ٣٠.
(٣٠) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.
(٣١) نفس المرجع، «سورة يونس،» الآية ٩٩.
(٣٢) نفس المرجع، «سورة الاسراء،» الآية ١٥.
(٣٣) نفس المرجع، «سورة يونس،» الآية ٤٧.
(٣٤) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية ٣١.
(٣٥) نفس المرجع، «سورة الرحمن،» الآيتان ٣ ـ ٤.
(٣٦) نفس المرجع، «سورة العلق،» الآيات ١ ـ ٥.
(٣٧) نفس المرجع، «سورة الروم،» الآيتان ٢١ ـ ٢٢.
(٣٨) نفس المرجع، «سورة هود،» الآيتان ١١٨ ـ ١١٩.
(٣٩) نفس المرجع، «سورة المائدة،» الآية ٤٨.
(٤٠) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية ٦٢.
(٤١) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ٨٥.
(٤٢) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية ٢١٧.
(٤٣) نفس المرجع، «سورة النحل،» الآية ١٠٦.
(٤٤) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآيات ١٠٣ ـ ١٠٥.
(٤٥) نفس المرجع، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.

(٤٦) نفس المرجع، «سورة الاسراء،» الآية ٥٣.
(٤٧) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية ١٨٥.
(٤٨) نفس المرجع، «سورة الغاشية،» الآيتان ٢١ - ٢٢.
(٤٩) نفس المرجع، «سورة الشورى،» الآيات ٣٦ - ٣٩.
(٥٠) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.
(٥١) نفس المرجع، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.
(٥٢) نفس المرجع، «سورة الحجرات،» الآيات ١٠ - ١٣.
(٥٣) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.
(٥٤) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية ٩٥.
(٥٥) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآيات ٢٩ - ٣٤.
(٥٦) نفس المرجع، «سورة النحل،» الآية ٧١.
(٥٧) نفس المرجع، «سورة النجم،» الآية ٣٩.
(٥٨) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ١٤٥.
(٥٩) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٢.
(٦٠) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية ١١.
(٦١) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآيتان ٢ - ٣.
(٦٢) نفس المرجع، «سورة الشورى،» الآية ١٥.
(٦٣) نفس المرجع، «سورة المائدة،» الآية ٤٢.
(٦٤) نفس المرجع، «سورة ص،» الآية ٢٦.
(٦٥) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية ٥٨.
(٦٦) نفس المرجع، «سورة النحل،» الآية ٩٠.
(٦٧) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية ١٣٥.
(٦٨) نفس المرجع، «سورة المائدة،» الآية ٨.
(٦٩) نفس المرجع، «سورة المائدة،» الآية ٤٢.
(٧٠) نفس المرجع، «سورة النحل،» الآية ٩٠.

(٧١) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية ١٧٧.
(٧٢) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية ١٧٧.
(٧٣) نفس المرجع، «سورة الذاريات،» الآية ١٩.
(٧٤) نفس المرجع، «سورة الحج،» الآية ٢٨.
(٧٥) نفس المرجع، «سورة التوبة،» الآية ٦٠.
(٧٦) نفس المرجع، «سورة الممتحنة،» الآيتان ٨ ـ ٩.
(٧٧) نفس المرجع، «سورة الاسراء،» الآية ٢٦.
(٧٨) نفس المرجع، «سورة النور،» الآية ٣٣.
(٧٩) نفس المرجع، «سورة المعارج،» الآيتان ٢٤ ـ ٢٥.
(٨٠) نفس المرجع، «سورة المعارج،» الآيتان ٢٢ ـ ٢٣.
(٨١) نفس المرجع، «سورة الذاريات،» الآيات ١٥ ـ ١٩: ﴿**إن المتقين في جنات وعيون. آخذين ما ءاتاهم ربهم إنهم كانوا قبل ذلك محسنين. كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون. وبالأسحار هم يستغفرون. وفي أموالهم حق للسائل والمحروم**﴾..
(٨٢) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية ٢١٩.
(٨٣) نفس المرجع، «سورة الروم،» الآية ٣٨.
(٨٤) نفس المرجع، «سورة الملك،» الآية ١٥.
(٨٥) نفس المرجع، «سورة الجمعة،» الآية ١٠.
(٨٦) نفس المرجع، «سورة المزمل،» الآية ٢٠.

هذا الكتاب

هذا هو الكتاب الثاني في سلسلة «قضايا الفكر العربي» يكتبه المفكر العربي المعروف محمد عابد الجابري.

وفيه يتناول الكاتب عدداً من المسائل التي تثيرها قضية الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي اليوم.

وفيه أيضاً مقارنات متعمقة بين القضايا التي تهم المواطن العربي في كل مكان، كالمقارنة بين الديمقراطية والشورى، والمقارنة بين عالمية حقوق الانسان في المرجعية الأوروبية وعالمية حقوق الانسان في المرجعية الاسلامية، والمقارنة بين مفهوم الانسان في الفكر المعاصر ومفهوم الانسان في القرآن. كل ذلك بأسلوب سهل يسير.

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)